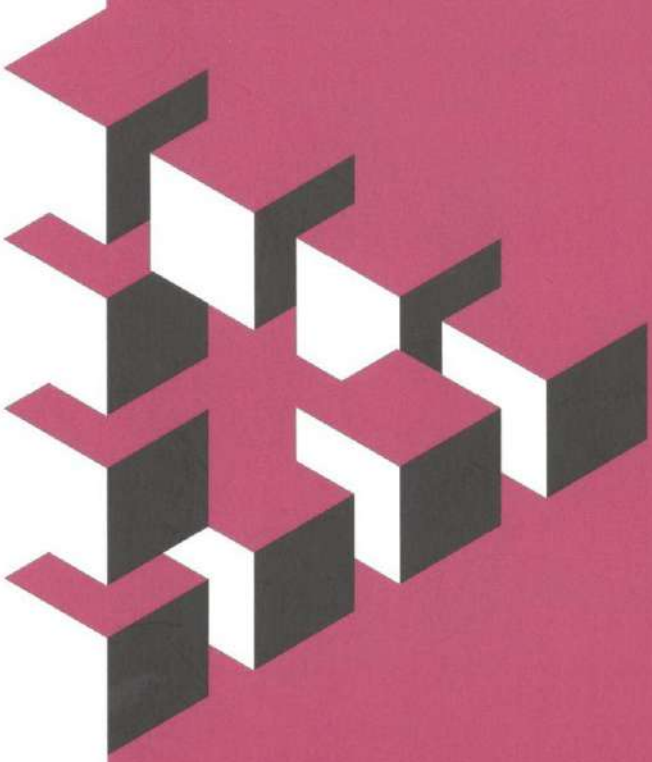
MARK FISHER

DESEO POSTCAPITALISTA

Las últimas clases



CAJA NEGRA

MARK FISHER

(Reino Unido, 1968-2017) Escritor, crítico cultural y editor, reconocido por su influyente blog *k-punk*, por su labor como director de la editorial Zer0 Books y como profesor en el departamento de Culturas Visuales de Goldsmiths, Universidad de Londres. Colaboró en revistas y periódicos como *The Wire*, *The Guardian*, *Fact*, *New Statesman* y *Sight & Sound*. Publicó varios libros, entre ellos el fundamental *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* (Caja Negra, 2016), *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos* (Caja Negra, 2018), *K-punk. Volumen 1 (Libros, películas y televisión)* (Caja Negra, 2019), *K-punk. Volumen 2 (Música y política)* (Caja Negra, 2020), *K-punk. Volumen 3 (Reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)* (Caja Negra, 2021) y *Constructos Flatline. Materialismo gótico y teoría-ficción cibernética* (Caja Negra, 2022).

DESEO POSTCAPITALISTA

LAS ÚLTIMAS CLASES

Fisher, Mark
Deseo postcapitalista. Las últimas clases
Editado por Matt Colquhoun
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2024.
272 p.; 20 x 13 cm. - (Futuros Próximos; 56)

Traducción de Maximiliano Gonnet
ISBN Argentina 978-987-8272-16-0
ISBN Colombia 978-958-665-802-7

Reimpresiones en Colombia:
1a reimpresión: febrero de 2024

1. Capitalismo. 2. Estudios Culturales. 3. Sociología.
I. Colquhoun, Matt, ed. II. Gonnet, Maximiliano, trad.
III. Título.
CDD 306.342

Título original: *Postcapitalist Desire: The Final Lectures.*
Publicado originalmente en 2021 por Repeater Books,
un sello de Watkins Media Limited.
www.repeaterbooks.com

© Mark Fisher, 2021
© De la Introducción, Matt Colquhoun, 2021
© Caja Negra Editora, 2024

Siglo del Hombre Editores S.A.
Distribuidor exclusivo en Colombia.
La presente reimpresión solo podrá ser comercializada
dentro del territorio colombiano.

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Coordinación y revisión de traducción: Sofía Stel
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Diseño de tapa y maquetación: Sabrina Simia
Corrección: Eva Mosso

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Queda prohibida la reproducción total o parcial de
esta obra sin la autorización por escrito del editor.

MARK FISHER

DESEO POSTCAPITALISTA

LAS ÚLTIMAS CLASES

Edición e introducción / Matt Colquhoun
Traducción / Maximiliano Gonnet

CAJA NEGRA 03
FUTUROS PRÓXIMOS

ÍNDICE

7 Introducción: No más mañanas de lunes deprimentes, por Matt Colquhoun

45 Nota sobre el texto

49 Clase 1: ¿Qué es el postcapitalismo?

111 Clase 2: "Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible": la bohemia contracultural como prefiguración

149 Clase 3: De la conciencia de clase a la conciencia de grupo

187 Clase 4: "Poder sindical y poder del alma"

223 Clase 5: Marxismo libidinal

259 Apéndice 1: Programa del curso

265 Apéndice 2: "No más mañanas de lunes deprimentes". Playlist

INTRODUCCIÓN: NO MÁS MAÑANAS DE LUNES DEPRIMENTES

Por Matt Colquhoun

UNA EXHIBICIÓN DE ATROCIDADES

En la introducción a su libro inconcluso y póstumo, *Comunismo ácido*, Mark Fisher –famoso por su afición al postpunk, el jungle y una serie de experimentalistas pop contemporáneos– sorprendió a amigos y fans por igual al escribir favorablemente acerca de la contracultura de las décadas del sesenta y el setenta.

Con anterioridad, Fisher había hecho algunos comentarios mordaces sobre el legado de la contracultura. Alguna vez había dicho en su blog *k-punk*, por ejemplo, que el "hippismo era fundamentalmente un fenómeno masculino de clase media" caracterizado por un "infantilismo hedónico".[1] En su opinión, la típica dejadez del hippie, "la ropa descuidada, la apariencia desarreglada y la confusa

1. Mark Fisher, "K-punk o el discontinuum del art pop glampunk", *K-punk, vol. 2: Escritos reunidos e inéditos (Música y política)*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018, p. 30.

charla psicodélica y fascista sobre las drogas mostraban un desdén por la sensualidad".[2] Para Mark Fisher no había mayor crimen. Los hippies, como si estuvieran atrapados en su propio escenario inventado al estilo de *Invasion of the Body Snatchers* [*La invasión de los exhumadores*], eran culpables de sucumbir pasiva e irreflexivamente al principio de placer, y el "precio de esta 'felicidad' –un estado de desafección entre personas indolentes viviendo en chozas alegres– [era el] sacrificio de toda autonomía".[3]

Para Fisher, autoinducirse un estupor aletargado, químicamente o por cualquier otra vía, era ser funcional al capitalismo, como dejándose llevar por una "compulsión de repetición" freudiana a implementar de manera artificial la captura cognitiva del capitalismo desde dentro, demostrando así la "marcada tendencia [del organismo humano] a buscar e identificarse con los parásitos que lo debilitan pero nunca lo destruyen del todo".[4] En lugar de ello, y en su blog *k-punk* en particular, Fisher ofrecía otro camino. Este camino no exigía el primitivismo superficial de bañarse menos y fumar más; tampoco era afín a ese exceso de confianza new age en afirmaciones tan positivas como huecas. Para tomarnos en serio nuestro sueño psicodélico de emancipación, y para que este sueño tenga alguna relevancia contemporánea, tenemos que entender que no podemos lograr nada saliéndonos de nuestras cabezas con las drogas. Sin embargo, no se trataba de una cuestión moral, sino de una cuestión radicalmente política. Se trataba de "salir *a través de* nuestra cabeza", usando una "razón psicodélica", "auto-realizando nuestro cerebro en un estado de éxtasis".[5]

2. Ibíd., p. 33.

3. Mark Fisher, "Megalithic Astropunk", *Hyperstition*, 6 de febrero de 2005, disponible en hyperstition.abstractdynamics.org.

4. Mark Fisher, "Why Burroughs is a Cold Rationalist", *k-punk*, 29 de agosto de 2004, disponible en k-punk.abstractdynamics.org.

5. Mark Fisher, "Psychedelic Reason", *k-punk*, 19 de agosto de 2004, disponible en k-punk.abstractdynamics.org.

Fisher nutrió su alternativa con la filosofía del siglo XVII de Baruch Spinoza, donde esta "razón psicodélica" yace agazapada, lista para ser descubierta. "Spinoza es el príncipe de los filósofos; en realidad, el único que necesitamos", escribe. Antes que Deleuze y Guattari, Freud y Lacan, fue Spinoza quien tuvo la llave para exorcizar de nuestra mente a ese demonio parasitario de la modernidad, el ego capitalista. Spinoza "dio por sentado lo que más tarde se convertiría en el principio básico del pensamiento de Marx: que era más importante transformar el mundo que interpretarlo". Spinoza intentó hacer esto construyendo un proyecto ético reflexivo que era "efectivamente psicoanálisis trescientos años antes del psicoanálisis". Continúa Fisher:

> según la psicología vernácula, las emociones son irreductiblemente misteriosas, demasiado difusas e indistintas como para ser analizadas más allá de cierto punto. Spinoza, por otro lado, sostiene que la felicidad es una cuestión de *ingeniería emocional*: una ciencia precisa que puede ser aprendida y practicada [...]. En sintonía con la sabiduría popular, Spinoza tiene en claro que lo que genera bienestar en un ente es veneno para otro. El primer y más importante impulso de todo ente, dice Spinoza, es su voluntad de perseverar en su propio ser. Cuando un ente empieza a actuar en contra de lo que es mejor para sí mismo, a destruirse –como, tristemente, observa Spinoza, suelen hacerlo los humanos–, es porque fuerzas externas se han apoderado de él. Ser libre y feliz implica exorcizar a estos invasores y actuar conforme a la razón.[6]

En este sentido, el grito de guerra blogosférico de Fisher consistía en decir que ya tenemos todo lo que necesitamos

6. Mark Fisher, "Emotional Engineering", *k-punk*, 3 de agosto de 2004, disponible en k-punk.abstractdynamics.org.

para escapar de los confines del realismo capitalista: ese corset ideológico que nos mantiene sumisos y mata nuestra imaginación; el invasor externo que constriñe nuestras mentes, nuestros cuerpos y la autorrealización de nuestro ser en la actualidad. Puede que drogas como el ácido o el éxtasis relajen la mente hasta cierto punto, pero descuidan las otras partes, más lúcidamente existenciales, de la subjetividad humana (nuestra capacidad para razonar, nuestra agencia política), dejando que se pudran y se atrofien. El problema con las drogas, sostiene Fisher, es que "son como un kit de escape sin un manual de instrucciones". "Tomar MDMA es como mejorar [Microsoft] Windows: no importa cuántos retoques Bill $ [Gates] le haga, MS Windows siempre va a ser una mierda porque está construido sobre la desvencijada estructura de DOS [Disc Operating System]." Las drogas son, entonces, demasiado temporarias: "Consumir éxtasis siempre terminará jodiéndonos porque el SO [sistema operativo] Humano no ha sido extirpado y desmantelado".[7] Por muy divertidas que puedan ser, en el gran esquema de las cosas, como dice la vieja canción, *the drugs don't work, they just make things worse* [las drogas no funcionan, solo hacen las cosas peores]...

Sin embargo, cuando los hippies "salieron de su supina niebla hedónica para asumir el poder", continúa Fisher –dando cuenta de la ubicuidad estética y el poder cultural de la contracultura, que han perdurado mucho más allá de la utilidad política del movimiento–, "llevaron consigo el desprecio por la sensualidad".[8] En términos culturales, la sombra de este momento es larga. Con la nueva sensualidad del postpunk finalmente derrotada, Fisher conecta la virulencia de esta "sensibilidad antisensual" con los yuppies culturales de la década del noventa, personificada

7. Mark Fisher, "Psychedelic Reason", op. cit.

8. Mark Fisher, "K-Punk o el discontinuum del art pop glampunk", *K-punk, vol. 2*, op. cit., p. 33.

por los Jóvenes Artistas Británicos, junto con el ascenso al poder de esa complicidad masculina del britpop.

Es difícil negar la prevalencia de la trayectoria negativa de la contracultura cuando se la presenta de esta manera. Si bien, por ejemplo, a simple vista no parece haber mucho más en común entre John Lennon de los Beatles y Liam Gallagher de Oasis que una predilección similar por los lentes de sol redondos, de hecho el callejón sin salida de la pasividad contracultural –o, en palabras de Fisher, su sensibilidad "*hey man*, se trata de la MENTE"– funcionó como la fuerza impulsora tanto para la vibra "nublada, borrosa, desconfiada, agresiva, con olor a cerveza" del hedonismo del britpop, como para los experimentos con ácido de los sucios bohemios.[9]

Esto resulta evidente tan pronto como echamos una mirada a la mundanidad ácida reflejada en dos canciones: "Lucy in the Sky with Diamonds" (1967) de los Beatles y "Champagne Supernova" (1995) de Oasis. Con treinta años de distancia, y provenientes de dos mundos (políticamente) distintos, las une, sin embargo, el nexo de una melancolía psicodélica. Podemos ver la misma transferencia hauntológica y melancólica con "Bed-Ins for Peace", la sentada performativa de John Lennon y Yoko Ono de 1969, cuya cáscara podrida resurgió en el fúnebre cubo blanco de la Tate Gallery bajo la forma de "My Bed", la obra de Tracey Emin de 1998.

Esta superficial regurgitación de las preocupaciones de los sesenta en el marco de la melancolía del capitalismo de los noventa recuerda a la decadencia *fin de siècle* del siglo anterior: una dantesca y torpe autopsia de un sueño muerto hace tiempo, aunque desprovista de toda autoconciencia protomodernista. El britpop, en este sentido, fue verdaderamente una exhibición de atrocidades, la curaduría de un desfile de espectros y zombis neoliberales que ahora acechan y atormentan la psiquis.

9. Ibíd., pp. 33-34.

EL ÉXTASIS ABSTRACTO DE LA RAZÓN PSICODÉLICA

Vale decir que nada de este período de los días *blogger* de Fisher –un agosto de 2004 particularmente productivo– busca "dorar la píldora": sus críticas son mordaces y a menudo totalmente negativas. ¿Cómo se transformó entonces *este* Fisher en el Fisher de *Comunismo ácido*? A pesar de esta valoración poco halagadora de mediados de la década de 2000, parecería que Fisher luego suavizó su opinión sobre la contracultura en su conjunto. Y, sin embargo, pese a las apariencias, esta transformación no era tan radical. Antes bien, Fisher se encargó de ir más allá de sus críticas mordaces y trabajar en la construcción de un proyecto político positivo, un proyecto que seguía teniendo en su centro la "razón psicodélica" de Spinoza.

Al parecer, en el proceso de construir este proyecto, Fisher había empezado a revalorizar el potencial político de las mejores expresiones culturales y estéticas de la contracultura, al menos en su contexto sociopolítico original. Un potencial que no debía buscarse tanto en las abstracciones surrealistas de un concierto burgués de Pink Floyd, recicladas con espíritu nostálgico y apocalíptico para la actualidad. Al contrario, tenía que buscarse explícitamente en los artefactos culturales que tendían nuevos puentes entre la conciencia de clase y la conciencia psicodélica, entre la conciencia de clase y la conciencia de grupo, pero que fueron sofocados o abandonados antes de tiempo.[10]

Por ejemplo, en la introducción a *Comunismo ácido* Fisher defiende "Sunny Afternoon" de The Kinks y "I'm

10. Pensemos, por ejemplo, en el curioso destino de *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*, el álbum de los Beatles de 1967. Aunque muchos siguen viendo esta explosión de estudio maximalista como un momento revolucionario para el pop, su legado se ha desvanecido en la mente de muchos críticos con conciencia política, para quienes su efervescencia murió con la contracultura. Otros han dicho que las revueltas sociopolíticas que se sucedieron en Europa el año siguiente, en mayo de 1968, lo volvieron casi inmediatamente redundante.

Only Sleeping" de los Beatles como dos canciones, ambas lanzadas en 1966, que fueron capaces de reflejar

> el cansancio y la pesadilla de la vida cotidiana desde una perspectiva que flota a un margen, desde arriba o desde más allá: se trate de una calle ajetreada vista desde la ventana de alguien que se quedó dormido hasta tarde, y cuya cama se transforma en un bote que se mece suavemente a la deriva; la escarcha y la neblina de una mañana de lunes abjurada por la tarde soleada de un domingo que no tiene por qué terminar; o las urgencias de la vida laboral desdeñadas con ligereza desde la aguilera de una casa aristocrática en decadencia, ocupada ahora por soñadores de clase trabajadora que jamás volverán a trabajar.[11]

En esta provocación política había algo más que la ilusión del oyente promedio de la BBC Radio 4 que sueña con un domingo tranquilo que nunca termina. Más en general, Fisher estaba interesado –y siempre lo había estado– en las formas en que los mensajes políticos radicales podían ser introducidos de contrabando en la conciencia política a través de la cultura popular. También le intrigaban los modos en que la cultura pop podía no solo encandilarnos con su contagiosa euforia, sino también llevarnos más allá de la cooptación capitalista del principio de placer, hacia algo más profundo, algo completamente inconsciente, y traerlo furtivamente a la superficie.

Subsisten, sin embargo, una serie de preguntas. En particular, Mark quería saber qué había pasado y adónde había ido a parar este potencial. Era obvio que, como diría más tarde, lo que más temía el establishment era que

11. Mark Fisher, *"Comunismo ácido*. Introducción inconclusa", *K-punk, vol. 3: Escritos reunidos e inéditos (Reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)*, Buenos Aires, Caja Negra, 2021, p. 134.

la clase trabajadora se convirtiera al hippismo. Pero ¿por qué? ¿Qué había en la contracultura que tanto amenazaba al establishment, a tal punto que el floreciente orden neoliberal consideró necesario subyugar esa nueva conciencia colectiva? Y, ¿podría la actualización de algunos de estos potenciales frustrados amenazar todavía hoy al establishment del realismo capitalista?

Estas preguntas dan cuenta de una visión de la psicodelia que todavía necesita ser afirmada. En este sentido, es la *función* latente de la psicodelia, antes que su forma estética habitual, la que sigue siendo relevante para nosotros en el presente: el modo en que el mundo mismo, dejando de lado todas las connotaciones estéticas, conlleva la manifestación de lo que está en las profundidades de la mente, no solo en su superficie. Una conjunción anómala del prefijo castellano moderno "psico-" y la raíz griega más evidente *dēlos* –que significa "manifestar" o "revelar"–, lo psicodélico es aquello que manifiesta lo que está en la mente, reflejando, una vez más, el adagio spinozista de Marx según el cual no debemos conformarnos con interpretar el mundo, sino que debemos buscar transformarlo. No obstante, esto no significa oponer la interpretación a la transformación, sino más bien que la interpretación tiene que esforzarse por convertirse en transformación.

Se necesita, por lo tanto, una nueva cultura psicodélica que dé forma otra vez a la política, pero puede que esta cultura no sea como esperamos. En efecto, deberíamos estar alerta ante cualquier cosa que luzca demasiado familiar. Podríamos decir incluso que las connotaciones estéticas de la psicodelia en la actualidad tienen que ser rotundamente rechazadas. Recordemos lo que Fisher alguna vez escribió sobre el surrealismo, uno de los antecedentes más claros de la psicodelia contracultural: "Como el punk, el surrealismo murió cuando fue reducido a mero estilo estético. Resurgió nuevamente bajo la forma de un programa delirante (así como el punk resurgió cuando se

reconfiguró como una contagiosa red antiautoritaria y acéfala)".[12]

Es por esto que la contracultura debe ser manejada con cuidado. A pesar de, o tal vez debido a, su romantización contemporánea, esta parece haber sido la última vez que una revolución cultural estuvo cerca de llevar a cabo una revolución política. La cultura siguió desarrollándose a buen ritmo, pero la política ha tardado en ponerse al día. Sin embargo, y pese al estado del establishment político contemporáneo, todavía hay mucho por lo que entusiasmarse. Como Fisher concluye en la introducción a *Comunismo ácido*: "Por supuesto, hoy sabemos que la revolución no ocurrió. Pero las condiciones materiales para tal revolución están más dadas en el siglo XXI de lo que lo estaban en 1977".[13] Antes que simplemente celebrar el potencial de la contracultura, Fisher tenía serias preguntas que plantear acerca de por qué fracasó y qué podríamos aprender de ese fracaso. Continúa:

> Lo que cambió al punto de volverse irreconocible es la atmósfera existencial y emocional. Las poblaciones están resignadas a la tristeza del trabajo, aunque se les diga que la automatización está haciendo que sus trabajos desaparezcan. Debemos recuperar el optimismo de ese momento de los setenta, del mismo modo que debemos analizar cuidadosamente toda la maquinaria que desplegó el capital para transformar la confianza en abatimiento. Entender cómo funcionó este proceso de deflación de la conciencia es el primer paso para revertirlo.[14]

12. Mark Fisher, "Portmeirion: un ideal para vivir", *K-punk, vol. 1: Escritos reunidos e inéditos (Libros, películas y televisión)*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 167.

13. Mark Fisher, "*Comunismo ácido*. Introducción inconclusa", *K-punk, vol. 3*, op. cit. p. 153.

14. Ibid., p. 154.

El ensayo termina de forma inconclusa, y este llamado a entender el proceso en cuestión se desvanece, al parecer sin una hoja de ruta. Tras la muerte de Fisher en enero de 2017, la hipótesis ha sido que los detalles de *Comunismo ácido* se perdieron con su autor. Y, sin embargo, hay un largo rastro de pistas en el mundo para la mirada del lector curioso. Quizá lo mejor que podemos hacer es aplicar la estrategia anunciada por Fisher a su propio pensamiento: entender cómo se gestó el proyecto de *Comunismo ácido* es el primer paso para reconstruirlo.

Esta estrategia requiere mucha menos especulación de la que uno podría creer a primera vista. Además de una colección diversa de ensayos, que se extiende a lo largo de su carrera como escritor y crítico, y que refleja muchos de los temas y objetos que se esperaba que explorase, también queda la estructura de "Deseo postcapitalista", el último ciclo de clases de posgrado que Fisher proyectó para el año académico 2016-2017 en Goldsmiths, Universidad de Londres.

AÑO NUEVO, VIDA NUEVA

El inicio del año académico 2016-2017 trajo aparejados una serie de cambios en el departamento de Culturas Visuales de Goldsmiths. Esto fue así para todos, pero en particular para Mark Fisher y Kodwo Eshun. Antes de ese año, juntos habían coorganizado una Maestría de Artes en Culturas Audiovisuales, un curso que, en pocas palabras, partía de la siguiente pregunta: ¿cómo pensamos la relación entre sonido e imagen en la era de la ubicuidad de los medios? Sin embargo, luego de una serie de cambios administrativos en la universidad, este curso –junto con un puñado de otros cursos de maestría, relativamente pequeños– pasaría a formar parte de una maestría preexistente, ahora reunida en "Teoría del Arte Contemporáneo".

Estos cambios podrían haber sido vistos como un perjuicio, pero Fisher y Eshun aprovecharon la oportunidad para probar algo nuevo, dejando atrás el foco en las Culturas Audiovisuales para desarrollar dos módulos separados que reflejaran sus intereses actuales. Mientras que Eshun presentó el seminario "Geopoética" –una lectura (muy) minuciosa de quince semanas de *Ciclonopedia*, el complejo libro de teoría-ficción de Reza Negarestani de 2008–,[15] Fisher dio inicio a "Deseo postcapitalista", un seminario en el que exploraría la nefasta e intrincada relación entre deseo y capitalismo, y la medida en que el primero puede a la vez ayudarnos y refrenarnos en nuestros intentos de escapar al segundo. También podía ser visto como un intento de taller para su siguiente libro: el ahora conocido *work in progress* que tituló tentativamente *Comunismo ácido*.

El curso tomó su nombre de un ensayo que Fisher había publicado previamente en 2012, en el que exploraba "la relación del deseo con la política en un contexto posfordista".[16] Tomándose en serio un comentario muy ridiculizado que la política conservadora Louise Mensch hizo en la televisión británica acerca de la supuesta hipocresía de los manifestantes de Occupy en 2010 –que denunciaban el capitalismo mientras hacían cola en Starbucks o tuiteaban sobre política desde sus iPhones–, Fisher argumentaba que la posición de Mensch, no obstante, merecía una respuesta escrupulosa. Esta respuesta consistía en decir que, si bien el cinismo de Mensch era superficial, las implicaciones de su crítica no dejaban de ser profundamente inquietantes. ¿Hasta qué punto

15. Se puede consultar una crónica inconclusa y ficcionalizada de este seminario en Matt Colquhoun, "Experiments in the Summoning of an AxSys Demon (Part 0)", Vast Abrupt, 2 de marzo de 2018, disponible en vastabrupt.com. Ver también Reza Negarestani, *Ciclonopedia. Complicidad con materiales anónimos*, Segovia, Materia Oscura, 2016.

16. Mark Fisher, "Deseo postcapitalista", *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016, p. 146.

nuestro deseo de postcapitalismo está siempre ya capturado y neutralizado por el propio capitalismo? ¿Cómo se supone que tenemos que combatir la "intensificación del deseo de bienes de consumo, financiado mediante el crédito"?[17] ¿Deberíamos siquiera intentarlo? Para Fisher, la respuesta a este problema no puede ser, como sugiere Mensch, una aspiración reaccionaria a un primitivismo precapitalista; las "atracciones libidinales del capitalismo de consumo", señala, "deben ser enfrentadas por una especie de contralibido y no simplemente por una deslibidinización depresiva".

Fisher pasa a demostrar esta necesidad a través de un concienzudo análisis de los escritos "antimarxistas" de su antiguo y controvertido profesor, Nick Land, en particular, su ensayo "Deseo maquínico". En este texto Land defiende, con su estilo arquetípicamente ciberpunk de los noventa, una suerte de devenir-replicante, un devenir-inmanente con las fuerzas del capitalismo. Para Land, ya no es "verosímil que la relación entre capital y deseo sea o bien externa o bien esté basada en una contradicción inmanente, aun cuando algunos cómicos ascetas sigan diciendo que el involucramiento libidinal con la mercancía puede ser trascendido por la razón crítica". Aquí el capital "no es una esencia, sino una tendencia".[18] Como la pulsión de muerte lacaniana, según la cual el nihilismo innato de la existencia humana es un afán por volver a la calma pre-edípica del útero, Land sostiene que el capitalismo persiste hoy porque el ciberespacio "ya está bajo nuestra piel", y retirarnos de él equivale a refugiarnos en un imaginario precapitalista inexistente.[19] Tenemos tantas posibilidades de escapar del capitalismo como de volver arrastrándonos al vientre materno. En este sentido, intentar desligar nuestros deseos del

17. Ibíd., p. 147.

18. Nick Land, "Deseo maquínico", *Fanged Noumena. Ensayos*, Barcelona, Holobionte, 2019.

19. Ibíd.

capitalismo es como clavar un separador torácico en el sujeto de la modernidad, aún con vida; el uso de la razón a un empeño tan intrínsecamente irracional no es suficiente.

A pesar de que el rechazo de Land a esta aplicación de la razón sitúa los proyectos de ambos autores en aparente oposición, y a pesar de lo espeluznantes que los juicios de Land puedan resultarle a la izquierda moderna, para Fisher sería negligente que esta los ignorara.

Indagar de qué maneras podemos contrarrestar o dar cuenta éticamente de estas críticas, implementando una contralibido frente al deseo capitalista –un deseo *post*-capitalista–, será el principio rector del curso de Fisher. Por ejemplo, en la primera clase retomará este tipo de interrogantes, partiendo una vez más de la provocación de Mensch y abordando al mismo tiempo algunas de las tensiones todavía irresueltas de su propia respuesta (esto es, de su *Comunismo ácido*). Pero, antes de que él y sus estudiantes pudieran vislumbrar un futuro contralibidinal, y tal como había advertido a sus lectores en la introducción a *Comunismo ácido*, primero era necesario determinar por qué todas las versiones previas de contralibido no habían logrado poner en marcha y materializar un verdadero cambio social.

Las primeras clases del curso intentaban responder estas preguntas a través de una variedad de lecturas, desde algunas densamente teóricas hasta otras más periodísticas y pop-históricas. En la segunda clase, por ejemplo, repasando la influencia quizá sorprendente del psicoanálisis freudiano en la contracultura emergente, Fisher toma dos visiones opuestas del período: la del filósofo de la Escuela de Frankfurt Herbert Marcuse de 1955, y la de la ensayista y crítica musical feminista Ellen Willis de 1981. En conjunto, estas visiones dan una imagen de aquella etapa desde un momento inmediatamente anterior al surgimiento de la contracultura, así como un relato condenatorio y póstumo de su eventual fracaso.

Es un contraste desconcertante. El texto de Marcuse sigue siendo tan estimulante como lo era hace más de sesenta años, pero las críticas de Willis también resuenan profundamente en nuestro presente. Como Fisher escribió en un ensayo de 2013 para *e-flux*:

> La contracultura de los sesenta puede estar ahora reducida a una serie de reliquias estéticas "icónicas" –archiconocidas, interminablemente divulgadas, deshistorizadas– despojadas de contenido político, pero la obra de Willis se mantiene como un doloroso recordatorio del fracaso de la izquierda. Como deja en claro en su introducción a *Beginning to See the Light*, Willis se encontró a sí misma en frecuente conflicto con lo que percibió como el autoritarismo y el estatismo del socialismo dominante. Mientras la música que escuchaba hablaba de libertad, el socialismo parecía implicar centralización y control estatal. La historia de cómo la contracultura fue cooptada por la derecha neoliberal es bien conocida, pero el otro lado de esta narrativa es la incapacidad de la izquierda para transformarse de cara a las nuevas formas del deseo a las que la contracultura dio voz.[20]

Esta crítica también podía encontrarse en otros escritos de Fisher de la época: 2013 fue también el año en que publicó su hoy tristemente célebre ensayo "Salir del Castillo de Vampiros". Fisher veía que eso que Willis había descrito desde el lado oscuro de los años setenta continuaba socavando las esperanzas y los sueños de la izquierda del siglo XXI.

20. Mark Fisher, "Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible': los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular", en Armen Avanessian y Mauro Reis (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, pp. 154-155.

Desde la ruptura que se produjo entre los sindicatos y la contracultura en los Estados Unidos a principios de la década del setenta hasta la declaración del viceprimer ministro británico John Prescott en 1997 según la cual "ahora todos somos de clase media", la segunda mitad del siglo XX estuvo marcada, al menos para Fisher, por la desarticulación de la clase respecto de casi todos los discursos culturales y políticos. En el siglo XXI, no obstante, la clase estaba resurgiendo. Desde la popularización del grime a principios de los dos mil hasta la publicación de *Chavs*, el libro de Owen Jones de 2011 sobre la demonización de la clase trabajadora, estaba emergiendo en Gran Bretaña una nueva conciencia de clase, que se presentaba de formas muy distintas. Por desgracia, esta conciencia de clase seguía teniendo dificultades para perforar lo que Fisher había definido como la "atmósfera macartista y febril que fermenta la izquierda moralizante".[21]

El tono de Fisher en "Salir del Castillo de Vampiros" era un tono de furia e impaciencia, de decepción y frustración. Era, al fin y al cabo, la búsqueda de una salida, pero solo de las redes sociales. La respuesta al ensayo, al menos desde algunos sectores, podía hacer pensar al interlocutor más desprevenido que Fisher había dado la espalda a todo lo que la izquierda tenía en tan alta estima. Podría decirse que esta también era la crítica de Fisher desde el otro bando. Al desarticular la clase de las luchas identitarias de la época, el capitalismo ya no parecía ser el enemigo. Éramos, en cambio, demasiado propensos a volvernos impotentemente unos contra otros.

En ese momento, esta crítica del panorama político parecía ser totalmente negativa, poblado como estaba por un vampírico elenco de trolls chupadores de energía que usaban las redes sociales, y Twitter en particular, para

21. Mark Fisher, "Salir del Castillo de Vampiros", *K-punk, vol. 3*, op. cit., p. 104.

desalentar por completo cualquier incipiente conciencia política de grupo. Haciéndose eco de las diversas descripciones de vampiros grises que habían salpicado su blog *k-punk* –merodeadores de la sección de comentarios que "no se alimentan directamente de energía, sino de *obstruir proyectos*"–,[22] Fisher deploraba el complaciente *milieu* identitario de las redes sociales, que parecía decidido a socavar el estimulante cambio que estaba teniendo lugar en la cultura pop, algo que no se veía hacía décadas. Aunque muchos rechazaron rotundamente el diagnóstico de Fisher, más tarde sería reivindicado en los años del referéndum sobre el Brexit y la conducción de Jeremy Corbyn en el Partido Laborista (esta conducción en particular suponía una potencial reforma de la política de izquierdas en Gran Bretaña, una reforma que fue tan sistemáticamente debilitada desde dentro como desde fuera).

El daño infligido por esta enfermedad política autoinmune, en todas sus formas, ha sido considerable, sobre todo para la conciencia de clase. "La conciencia de clase es frágil y huidiza", sostenía Fisher, pero la mejor manera de combatir esto es conservarla como un tema de conversación: "La pequeña burguesía que domina la academia y la industria cultural tiene todo tipo de estrategias sutiles para evitar que el tema siquiera surja. Y cuando surge, hacen que uno piense que mencionar la clase es una impertinencia terrible, un incumplimiento de las reglas de etiqueta".[23] Esta indignación es tan persistente como lo fue siempre. Sin embargo, el hecho mismo de que la conciencia de clase tenga que ser constantemente socavada nos da una idea de su incipiente poder político. Por desgracia, con la viralización del "Castillo de Vampiros" de Fisher en todo el mundo anglosajón, que encendió esa

22. Mark Fisher, "Mommy, What's a Grey Vampire", *k-punk*, 21 de junio de 2009, disponible en k-punk.org.

23. Mark Fisher, "Salir del Castillo de Vampiros", *K-punk, vol.3*, op. cit., p. 105.

maquinaria de indignación de las redes sociales que él buscaba criticar, muchos cancelaron totalmente a Fisher por cometer el mismo pecado capital sobre el que él pretendía llamar la atención: separar la conciencia de clase de toda conciencia de género, raza o cualquier otra forma minoritaria de autoidentificación. La realidad de su posición, como más tarde se esforzaría por enfatizar, era exactamente la opuesta.

TOMA DE CONCIENCIA

Más tarde Fisher pulió el argumento que tan polémicamente había planteado en "Salir del Castillo de Vampiros", transformando su crítica negativa en un proyecto positivo de toma de conciencia. Era este mismo proyecto el que Fisher retomará en la tercera clase de su curso "Deseo postcapitalista".

Popularizado durante la segunda ola del movimiento feminista de las décadas del sesenta y el setenta, "toma de conciencia" fue el nombre que se le dio a una práctica de discusión colectiva que subrayaba las desigualdades bajo las cuales vivían colectivamente las personas. Este era un proceso necesario en la medida en que, como Fisher sostendrá en sus clases sobre el "deseo postcapitalista", la conciencia de nuestra propia existencia material no es, a pesar de sí misma, inmediatamente autoevidente. Al contrario, la conciencia de nuestro lugar dentro de una estructura de desigualdad –ya sea el capitalismo, el patriarcado o la supremacía blanca– tiene que ser construida; nunca está dada. La mejor forma de construir esta conciencia es mediante la participación de otros que comparten una existencia material similar.

Escribiendo para la organización política Plan C acerca del potencial psicodélico que todavía puede extraerse de una práctica grupal como la toma de conciencia, Fisher explica:

> cultivar la toma de conciencia no es meramente reconocer hechos que antes ignorábamos: es un desplazamiento de nuestra relación con el mundo en su totalidad. La conciencia en cuestión no es la conciencia de un estado de cosas ya existente. Al contrario, la toma de conciencia es productiva. Crea un nuevo sujeto: un "nosotros" que es a la vez aquello por lo que se lucha y el agente de la lucha. Al mismo tiempo, la toma de conciencia interviene sobre el "objeto", sobre el mundo mismo, que ya no es aprehendido como una opacidad estática cuya naturaleza está decidida de antemano, sino como algo que puede ser transformado. Esa transformación requiere conocimiento; no va a ocurrir solamente a través de la espontaneidad, el voluntarismo y la experiencia de eventos de ruptura o en virtud de la marginalidad.[24]

En la actualidad, si bien hay "agentes de la lucha" por todas partes, aquello por lo que se lucha es diverso y está poco claro. Pareciera incluso que ciertas formas de conciencia política, incautadas por el propio capitalismo, han sido utilizadas precisamente para fragmentar la solidaridad antes que para crearla. Por ejemplo, mientras los individuos se pelean por ver quién tiene más reconocimiento en Twitter, atacándose unos a otros, el verdadero enemigo –el propio capitalismo– sale completamente airoso. La esperanza de Fisher era que estas formas de conciencia nuevas y sin embargo fragmentadas, que proliferan con el nombre de "políticas de la identidad", pudieran encontrar un suelo común que incluyera una conciencia de clase previamente desarticulada, esto es, una conciencia colectiva que permitiera construir una conciencia articulada de las luchas de las minorías para entender mejor la totalidad

24. Mark Fisher, "No hay romance sin finanzas", *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018, pp. 132-133.

del sistema en su conjunto: el capitalismo. Esto era necesario para que la izquierda pudiera crear eso que Fisher alguna vez había llamado, en su libro de 2009 *Realismo capitalista*, "el sujeto que se requiere a tal fin, un sujeto colectivo".[25] En los años posteriores a la publicación de su inesperado *bestseller*, Fisher seguiría desarrollando este concepto de una subjetividad colectiva, llegando a inclinarse por el término "conciencia de grupo".

Volviendo a su ensayo para Plan C, fue aquí donde Fisher precisó más acabadamente la necesidad de ampliar la idea de conciencia más allá del individuo:

> dado que esta [toma de conciencia] ha sido utilizada por todo tipo de grupos subyugados, quizá sea mejor hablar ahora de "conciencia de la subyugación" más que (solo) de "conciencia de clase". [...] La conciencia de la subyugación es en primer lugar conciencia de los mecanismos (culturales, políticos, existenciales) que la producen: los engranajes que el grupo dominante normaliza y a través de los cuales crea una sensación de inferioridad en los subyugados. Pero, en segundo lugar, es también conciencia del potencial del grupo subyugado, una potencia que depende precisamente de ese alto estado de conciencia.[26]

Lamentablemente, en los años que siguieron a la accidentada recepción de "Salir del Castillo de Vampiros", esta conciencia de los grupos subyugados siguió desinflándose. En un principio, la era Corbyn en el Partido Laborista parecía augurar un renacimiento, pero la debacle del Brexit frustró toda esperanza de que esta conciencia emergente

25. Ver Mark Fisher, *Realismo capitalista*, op. cit., p. 104: "El sujeto que se requiere a tal fin, un sujeto colectivo, no existe, pero la crisis, una crisis global como todas las que enfrentamos en la actualidad, necesita que lo construyamos".

26. Mark Fisher, "No hay romance sin finanzas", *Los fantasmas de mi vida*, op. cit., p. 132.

llegara a imponerse. Aunque Fisher no vivió para ver hasta qué punto el Brexit hundiría esta conciencia, no dejó de destacar las incursiones en ella realizadas hasta ese momento, con la esperanza de que –tal como Owen Jones lo había hecho en 2011– arrojar luz sobre el ejemplo adecuado en el momento justo pudiera acaso despertar a la nación de su letargo neoliberal.

En 2014, por ejemplo, Fisher puso el foco en la polémica serie documental *Benefits Street*, que seguía las vidas de los residentes de la James Turner Street de Birmingham, una calle en la que supuestamente vivían más familias dependientes de la asistencia social que en ningún otro lugar de Gran Bretaña. En un artículo para la revista *New Humanist*, Fisher sostenía que el programa, por su naturaleza misma, presuponía una "mirada burguesa implícita, que juzga a los miembros de la clase trabajadora como carenciados, en comparación con los de clase media". "Además", continúa, "esta carencia es entendida en términos fuertemente moralizados; no se la explica en función de la falta de recursos y oportunidades de la clase trabajadora, sino de un déficit de voluntad y esfuerzo".[27]

En este sentido, *Benefits Street* era un programa que retrataba una mutación aún más perniciosa al interior de la naturaleza en constante evolución del realismo capitalista. No solo el capitalismo era considerado por los "realistas" como la única opción, sino que la mirada de su sujeto fantasmático fundamental, la ubicua "clase media", también era considerada ahora como la posición de sujeto disponible por defecto. Puede que Fisher haya rechazado la declaración de los noventa de que "ahora todos somos de clase media", pero las pantallas de nuestros televisores siguen anunciando esta realidad silenciosamente y sin

27. Mark Fisher, "Transmisión sin clase: *Benefits Street*", *K-punk, vol. 1*, op. cit., p. 350.

fanfarria. El mensaje, aunque implícito, es bien conocido: *no hay alternativa*.[28]

AGÁRRENSE FUERTE Y ESCÚPANME ENCIMA

La imposición de la clase media como una posición subjetiva por defecto sería abordada por Fisher en su última lección sobre el "deseo postcapitalista" antes del receso de Navidad. Aquí, el hecho de que la clase trabajadora pueda encontrar placer en su propia opresión se vuelve un desafío tan oscuramente humorístico como visceralmente desencantador. (Aquí resuenan ominosamente una vez más los desafíos planteados por el antiguo profesor de Fisher, Nick Land.)

Leyendo en voz alta *Economía libidinal*, el libro endiabladamente difícil de Jean-François Lyotard de 1974, Fisher se deleita con los pasajes más polémicos de la obra, donde Lyotard parece profetizar la mirada condescendiente que se posa sobre James Turner Street, a fin de dejar en evidencia a los productores de la serie que "no se atreven a decir lo único importante que hay que decir, que se puede gozar tragándose el semen del capital, las materias del capital, las barras de metal, los poliestirenos, los libros, los rellenos de las salchichas, tragando toneladas de todo eso hasta reventar".[29] En lo que respecta a Lyotard,

28. Las tendencias moralizantes de programas como *Benefits Street* aparentemente han caído en desgracia en años más recientes. Sin embargo, la mirada burguesa sigue siendo la mirada implícita, incluso en muchos programas de televisión que dicen encarnar una actitud mucho más progresista respecto al género de los realities. El *reboot* del show que ofrecía cambios de look y que apareció a mediados de los 2000, *Queer Eye for the Straight Guy* –ahora simplemente *Queer Eye*–, por ejemplo, se enorgullece de su predisposición a desafiar las normas sociales, pero la clase está casi totalmente ausente en cada una de las conversaciones del programa, pues los "Fab Five" retratan el bienestar y el cuidado personal como las nuevas buenas costumbres personificadas por los gustos y comportamientos de la clase media.

29. Jean-François Lyotard, *Economía libidinal*, México, FCE, 1990, p. 132.

> los desocupados ingleses no se han hecho obreros para sobrevivir, han *gozado* –agárrense fuerte y escúpanme encima– el agotamiento histérico, masoquista, y no sé qué más, de *aguantar* en las minas, en las fundiciones, en los talleres, en el infierno, han gozado en y de la loca destrucción de su cuerpo orgánico que les era ciertamente impuesta, han gozado de que se les impusiera, han gozado de la descomposición de su identidad personal, de esa identidad que la tradición campesina les había construido, han gozado de la disolución de las familias y de los pueblos, y han gozado del nuevo *anonimato* monstruoso de los suburbios y de las cantinas de la mañana y de la noche.[30]

Fisher ya se había tomado muy en serio desde hacía tiempo la acusación de Lyotard, con todo su humor negro. En su ensayo de 2010 "Terminator versus Avatar", por ejemplo, actualiza la provocación de Lyotard para el siglo XXI:

> levante la mano quien quiera abandonar sus anónimos suburbios y pubs y volver al fango orgánico del campesinado. Es decir, que levante la mano todo aquel que realmente quiera volver a las territorialidades, las familias y los pueblos precapitalistas. Que levanten la mano aquellos que realmente creen que estos deseos de una integridad orgánica restaurada son extrínsecos a la cultura del capitalismo tardío, en lugar de elementos completamente incorporados a la infraestructura libidinal capitalista.[31]

Las clases trabajadoras del siglo XXI están tan enredadas en su deseo subordinado/deseo de subordinación

30. Ibíd., p. 127.

31. Mark Fisher, "Terminator versus Avatar", en Robin Mackay y Arman Avanessian (eds.), *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*, Falmouth - Berlín, Urbanomic - Merve, 2014, p. 339.

como lo estaban en el siglo XX. Pero esta aparente paradoja de deseos sadomasoquistas tiene sus usos. Continúa Fisher: "No muy por debajo del 'sí ebrio de deseo' yace el no del odio, la ira y la frustración: no hay satisfacción, no hay diversión, no hay futuro. Estos son los recursos de la negatividad con los que creo que la izquierda tiene que volver a conectar".[32]

Puede que la izquierda en su conjunto no esté lista para esto en el presente –y el propio Fisher matizaría su negatividad en los años siguientes–, pero, así como el desarrollo de la contracultura prefiguró reiteradamente los cambios políticos de la época, las provocaciones de Lyotard están encapsuladas en gran parte de la música y la cultura contemporánea. En efecto, ¿qué es una *contracultura* si no una hegemonía cultural en negativo?

Aunque en nuestro momento actual hay muchos ejemplos entre los cuales elegir, tal vez el sucesor espiritual más evidente de este fuego sean los Sleaford Mods, cuya música irradia una furia en la que la frustración económica y sexual confluyen de una manera que Lyotard desplegó por primera vez en su teoría, profundamente transgresora, de la economía libidinal. En su canción "Jobseeker" [aspirante a un empleo] de 2008, por ejemplo, el vocalista Jason Williamson se agarra fuerte y nos escupe encima a través de los parlantes, ensayando una suerte de malicioso monólogo interior: lo que él desearía poder decir a los burócratas superficialmente compasivos de la agencia de empleo:

> "Así que, señor Williamson, ¿qué hizo usted para encontrar un empleo remunerado desde la última vez que firmó la planilla?" ¡Váyanse a la mierda! He estado sentado en casa pajeándome. Y quiero saber por qué no sirven café aquí. Tenía turno para firmar la planilla a las once y diez.

32. Ibíd., p. 340.

> Ya son las doce. Y algunos de ustedes, bastardos malolientes, tienen que ser ejecutados. [...] "Sr. Williamson, su historial de empleo luce bastante impresionante. Veo que previamente ocupó tres puestos gerenciales en empresas de buena reputación. ¿No es algo a lo que le gustaría volver?" Neh, terminaría robando el puto lugar. Tienes una caja registradora llena de billetes de 20 mirándote todo el día. ¿Cómo voy a soportarlo?[33]

"Jobseeker" rechaza la figura moralizada del oprimido y sin suerte. Es el reverso de una figura como Daniel Blake, como se la puede ver en la aclamada película de Ken Loach de 2016, *Yo, Daniel Blake*. En lugar de generar conciencia a través de la compasión, retratando mediante una ficción la abyecta realidad del Estado de bienestar británico, Williamson genera conciencia a través de la vileza, condensando la humillación de la subordinación de clase y convirtiéndola en un arma. Esto no quiere decir que el rechazo de los Sleaford Mods representado por Ken Loach sea un *rechazo* de esa forma de conciencia política; simplemente ofrece una imagen invertida de la subjetividad proletaria: felizmente expulsada del sistema. En este sentido, "Jobseeker" refuerza el "sí ebrio de deseo" de Lyotard, reafirmando el hecho de que esta subyugación incómoda es lo que hace de la clase trabajadora una amenaza para el sistema mismo. ¡A la mierda tu decoro de clase media! Tengo deseos que perseguir...

La razón psicodélica de Fisher sigue teniendo un papel importante aquí. La implicación es que la ética antitrabajo del "quedarse en la cama, flotar contra la corriente" (*stay in bed, float upstream*) que los Beatles tenían en los sesenta está más al alcance para la clase trabajadora actual de lo que nunca antes lo estuvo. Lo que era suficientemente

33. Sleaford Mods, "Jobseeker", *The Mekon* (A52 Sounds, 2008); *Chubbed Up: The Singles Collection* (Ipecac Recordings, 2014).

bueno para John y Yoko sin duda lo es para el desempleado retratado en "Jobseeker". ¿No es mucho mejor quedarse en la cama en un departamento en Grantham antes que en una suite privada del hotel Hilton?

Reflexionando sobre la accesibilidad actual de esta potente afectividad en una reseña de dos lanzamientos de Sleaford Mods para la revista *The Wire* en 2014, Fisher escribe que el tipo de descontento al que Williamson da voz "está hoy en todas partes en el Reino Unido, pero es privado casi en su totalidad: mitigado por el alcohol y los antidepresivos, o canalizado en el impotente resentimiento de la sección de comentarios y la indignación vacía de las redes sociales". Sin embargo, está "subrayado por una conciencia de clase dolorosamente al tanto de que no hay nada que pueda transformar la desafección en acción política". Quedan muchas preguntas por responder: "¿Quién hará contacto con la ira y la frustración que Williamson articula? ¿Quién puede convertir este afecto negativo en un nuevo proyecto político?".[34] ¿Quién se apoderará de esta desafección químicamente mitigada para lanzarla contra el establishment?

Esta desafección es, en cierto sentido, solo la chispa de un movimiento más amplio. ¿Está condenada a la impotencia si el fuego no prende en la imaginación de las poblaciones a las que da voz? Hablando sobre Lyotard con sus estudiantes a finales de 2016, Fisher admira igualmente la "gloriosa cualidad acorazada" del filósofo, pero se pregunta si su mordaz diatriba es "una muestra del glorioso tipo de autonomía y suficiencia del texto mismo, o más bien de su impotencia o inutilidad". Estas son las preguntas que siguen atormentando a la cultura hoy; y, si atormentan a la cultura, inevitablemente atormentarán a la política. A menos que las fortalezas de esta emerjan

34. Mark Fisher, "Reseña: Divide and Exit y Chubbed Up: The Singles Collection de Sleaford Mods", *K-punk, vol. 2*, op. cit., p. 239.

de aquella, puede que nos veamos atrapados en el mismo bucle de retroalimentación negativa.

ACELERAR EL PROCESO

Las clases de Fisher sobre el "deseo postcapitalista", al igual que la introducción a *Comunismo ácido*, se presentan como un intento de seguir el recorrido de esta captura. Se preguntan: ¿qué se requiere de nosotros si verdaderamente queremos ir más allá del capitalismo? La propuesta que se desprende de la quinta clase del curso es que tenemos que acelerar para ir más allá del principio de placer, más allá de nuestra cultura de retrospección y pastiche, más allá de la persistente desarticulación de la conciencia de grupo, más allá del realismo capitalista. En este sentido, Fisher está intentando describir a sus estudiantes, partiendo desde cero, una nueva praxis para un aceleracionismo de izquierda.

El aceleracionismo aparece frecuentemente a lo largo de las clases. Fisher hasta llega a decir que el discurso en torno al término es "probablemente la influencia más importante del curso", pero, desde este presente, su aparición merece una mayor contextualización.

Hoy en día el aceleracionismo está bastante denostado. Habiendo sido asociado de forma generalizada (y quizá fatal) con la extrema derecha –el término apareció en su variante más repulsiva en el manifiesto de 2019 del supremacista blanco australiano y asesino en masa Brenton Tarrant–, la comprensión popular de los objetivos de esta filosofía es actualmente la idea de que el capitalismo (o el "statu quo" más en general) es una maraña de contradicciones apenas funcional, insostenible; por lo tanto, debemos acelerar los mecanismos del capitalismo (o del "statu quo") hasta su inevitable perdición. Esta posición es traducida aún más vagamente (pero a menudo) como "las cosas tienen que

empeorar antes de que puedan mejorar". No obstante, como señaló el filósofo Pete Wolfendale en 2015, "esta no es una posición que *alguien alguna vez haya sostenido*".[35] En realidad, la posición aceleracionista era una *crítica* a cómo las cosas *solo* están empeorando. Las crisis, ya sean crisis del capitalismo o de las formas de protesta –como el crack financiero de 2007/2008 y el movimiento Occupy que le siguió–, ya no producen un cambio; la negatividad destruye lo viejo, pero ya no produce lo nuevo.

Fue con esto en mente que el aceleracionismo –un término acuñado por Benjamin Noys en *The Persistence of the Negative* [La persistencia de lo negativo], su crítica de la filosofía continental post-Mayo del 68–[36] había sido más tarde apropiado y perversamente afirmado por Mark Fisher. El libro de Noys era, en líneas generales, una crítica de cómo la filosofía continental estaba obsesionada con afirmar lo negativo. Fisher, con la malicia de un troll, luego afirmaría la crítica negativa de Noys. En retrospectiva, puede que esto haya sido un error por parte de Fisher, pero, para bien o para mal, el nombre fue aceptado, evidenciando una extraña confluencia de posiciones encontradas.

Podría decirse que Fisher usurpó el término para demostrar que la posición aparentemente benévola de Noys, que mira desde arriba esta maraña de negaciones y afirmaciones, era una falacia. Mientras que Noys intentaba desenredar esta maraña, Fisher afirmaba todos sus hilos, como si el propio proyecto de Noys fuera una cosificación de lo negativo, extendiendo así la problemática misma que pretendía criticar. Sin embargo, Fisher estaba al tanto de que este bucle de retroalimentación negativo era

35. Pete Wolfendale, "So, Accelerationism, What's All That Above?", *Deontologistics*, 18 de febrero de 2018, disponible en deontologistics.wordpress.com.

36. Ver Benjamin Noys, *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012.

la principal causa del "estancamiento" hauntológico del siglo XXI. En efecto, el discurso online en torno al aceleracionismo había surgido explícitamente a partir del crack financiero de 2007/2008, tras el cual la izquierda y sus movimientos de protesta parecían totalmente incapaces de producir un cambio real. Mientras que a Noys le preocupaba hasta qué punto había persistido la negatividad filosófica, Fisher estaba preocupado por la actual crisis política de esta negatividad. Lo preocupante no era su presencia, sino su impotencia. Los escritos aceleracionistas de Fisher buscaban establecer una estrategia práctica para una eventual superación de esta crisis.[37]

El aceleracionismo, entonces, como una especie de primo hiperactivo de la hauntología, era visto por Fisher y otros autores como un análisis de la velocidad cada vez mayor del progreso tecnológico bajo el capitalismo, un análisis que buscaba entender el modo en que esta velocidad estaba afectando la producción cultural humana y la producción de subjetividad.[38] Estos escritores aceleracionistas señalaban que, si bien el capitalismo continúa desarrollándose a velocidades exponencialmente mayores, nosotros, en cuanto sujetos contemporáneos del capitalismo, no podemos seguir el ritmo del

37. Esta idea de una crisis de lo negativo puede ser atribuida al filósofo Alain Badiou, que en una entrevista de 2007 sostenía: "Contrariamente a Hegel, para quien la negación de la negación produce una nueva afirmación, creo que debemos decir que hoy la negatividad, propiamente dicha, no crea nada nuevo. Destruye lo viejo, por supuesto, pero no da lugar a una nueva creación". A partir de este momento, podemos entender los escritos de Fisher sobre aceleracionismo y hauntología no como intereses distintos, sino entrelazados. Mientras que la hauntología explora esta crisis, el aceleracionismo busca corregirla. Ver Alain Badiou, Jason Smith y Filippo del Luchesse, "'We Need a Popular Discipline': Contemporary Politics and the Crisis of the Negative - Interview with Alain Badiou", *Lacanian Ink*, 7 de febrero de 2007, disponible en lacan.com.

38. Para más detalles sobre el carácter intrínsecamente productivo de la hauntología de Fisher, ver Matt Colquhoun, "Music Has The Right To Children: Reframing Mark Fisher's Hauntology", *The Quietus*, 15 de marzo de 2020, disponible en thequietus.com.

sistema dentro del cual estamos encerrados. Como resultado, la cultura se estanca y entorpece el funcionamiento del sistema mismo, que responde apaciguando nuestros deseos a través de medios superficiales y nos hace languidecer en el fin de la historia. Puede que los filósofos continentales que Noys criticaba hayan sido incapaces de prevenir esta aguda condición posmoderna, pero, para Fisher, culparlos por su influencia era inútil. Nadie más había estado tan cerca, al menos en términos filosóficos, de impedir que nos viéramos encerrados en lo que Fisher más tarde describiría como nuestra "estasis frenética".

Con todo, la mayoría de las críticas del aceleracionismo atacan hoy el argumento inicial de Noys. Bajo su mirada crítica, Noys había definido la teoría en cuestión como la depositaria de la creencia de que "si el capitalismo genera sus propias fuerzas de disolución, entonces lo que se necesita es radicalizar el propio capitalismo: cuanto peor, mejor".[39] A esto se refería el autor como a la tendencia aceleracionista de la filosofía continental; una tendencia que la extrema derecha ha utilizado para justificar el fomento de una guerra racial. Cuando Pete Wolfendale más tarde argumentó que nunca nadie había sostenido esa posición, estaba intentando aclarar que el aceleracionismo, en su nueva modalidad, "no consiste *en absoluto* en acelerar las contradicciones del capitalismo. Lo que sea que esté siendo acelerado, y hay serios y significativos desacuerdos al respecto, no son las contradicciones, y cualquiera sea la transición a la que esta aceleración apunte, no es el colapso social".[40] A esta altura, no obstante, estas objeciones al cliché aceleracionista muy a menudo resuenan en oídos sordos. La reducción de la crítica de Noys a la filosofía continental se ha impuesto en el peor de los sentidos y, al menos en el nivel del discurso popular, ha triunfado.

39. Benjamin Noys, *The Persistence of the Negative*, op. cit., p. 5.

40. Pete Wolfendale, "So, Accelerationism, What's All That About?", op. cit.

EL DEVENIR DE LA HISTORIA

Teniendo en cuenta los otros materiales discutidos en las clases sobre el "deseo postcapitalista", podríamos decir que, para Fisher, lo que tiene que ser acelerado es el curso de la historia. Podríamos recordar, por ejemplo, el famoso texto *El fin de la historia y el último hombre*, en el que Francis Fukuyama anuncia no un fin de los acontecimientos *en cuanto tales*, sino más bien la definitiva victoria ideológica del capitalismo, cuya consecuencia es la cosificación total de la historia y nuestra estasis hauntológica actual.

Este problema está como telón de fondo en la tercera clase del curso, en la que Fisher se detiene en *Historia y conciencia de clase*, el libro de 1923 del filósofo húngaro Georg Lukács. Aunque Fisher se centra en la segunda mitad del título de la obra, Lukács distingue entre un proceso interminable de toma de conciencia y una autoconciencia inmediatamente dada –esto es, superficial y estática– de nuestro propio lugar dentro de la historia. Al fin y al cabo, todos sabemos que la historia la escriben los vencedores. Para Lukács, la cosificación de la historia por parte del capitalismo es una de las estrategias centrales que tiene para cimentar su posición:

> Así pues, si la reificación es la realidad inmediata necesaria para todo ser humano que viva bajo el capitalismo, su superación no puede asumir otra forma que *la tendencia ininterrumpida y siempre renovada a romper prácticamente la estructura reificada de la existencia mediante una referencia concreta a las contradicciones, concretamente manifiestas, del desarrollo general, mediante la toma de conciencia del sentido inmanente que tienen sus contradicciones para el desarrollo general.*[41]

41. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969, p. 219.

Muchos autoproclamados aceleracionistas creen que el principal objetivo es la exacerbación de las contradicciones. No es así. Como Lukács deja en claro, si queremos actuar de otro modo tenemos que entender las contradicciones en su totalidad. Este argumento, de nuevo, prefigura la razón psicodélica de Fisher. Debemos recordar, escribe Lukács, que la historia es mutable; no es, como había sido teorizada desde Hegel, "una limitación de la cognoscibilidad para el sistema del racionalismo".

Para Lukács, esto quiere decir que la historia humana es distinta de la historia natural. Nuestra historia está afectada ideológicamente por nuestra posición en el presente; la historia geológica –más allá de los acalorados debates en torno al así llamado "Antropoceno"– no lo está. Los acontecimientos de la historia humana –nuestras guerras, nuestras elecciones, nuestra cultura– no son fósiles incrustados en los estratos geológicos de la Tierra, aun cuando el capitalismo nos implora que creamos eso.[42] Por el contrario, la historia no es algo que yace detrás de nosotros en el pasado, sino más bien aquello que ocurre aquí con nosotros en el presente. La historia es el relato de nuestro propio devenir, y para mantener esa posición, la historia debe participar también de su propio proceso de devenir. De acuerdo con Lukács, es solo "en la historia, en el devenir histórico, en el incesante surgir de lo cualitativamente nuevo" que puede encontrarse "el orden y la concatenación ejemplares de las cosas".[43] La historia solo ocurre cuando las cosas cambian. ¿Y quién tiene la verdadera capacidad de cambiar las cosas? Solo el proletariado. La historia –esto es, la *verdadera* historia– es "*la*

42. Deleuze y Guattari analizan célebremente las peculiaridades de esta visión de la historia y cómo ha impactado en nuestra comprensión del sujeto moderno y sus valores. Ver Gilles Deleuze y Félix Guattari, "10.000 a.J.C – La geología de la moral (¿Por quién se toma la Tierra?)", *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

43. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 160.

historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre"; la historia es "el producto –inconsciente hasta ahora, por supuesto– de la actividad de los hombres mismos, [...] la sucesión de los procesos en los cuales se subvierten las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los demás hombres)".[44]

Sin embargo, el problema en nuestro momento posmoderno actual es dar cuenta de hasta qué punto a la clase trabajadora, en términos generales, le *gusta* la historia cosificada, *goza* de la certeza de su narrativa y del hecho de que ella sitúa nuestra existencia en una estasis legible. Es esta acusación la que preocupa a Lyotard en particular, como una figura con un lugar destacado tanto en la crítica de Noys como en la afirmación de Fisher del aceleracionismo. Para volver al artículo de Wolfendale sobre el tema, el autor explica que, al mapear algunos de los principales antecedentes filosóficos de esta difamada teoría, "el intento [de Lyotard] de combinar marxismo y psicoanálisis tiene muchos problemas [...], pero tematiza significativamente las nociones de deseo y alienación". Lo que Lyotard argumenta, de acuerdo con Wolfendale, anticipándose en más de treinta años a la cínica crítica de Louise Mensch (y rechazándola), es que "no hay una forma de vida precapitalista pura, auténtica o natural a la cual volver", de manera que no debemos "renegar de las formas de vida y de deseo que el capitalismo ha producido, simplemente por el hecho de su génesis". Aun así, cuál sea el camino a seguir de aquí en más sigue siendo objeto de intensos debates; queda por ver cuál será la naturaleza de una sociedad postcapitalista. Previendo la división que más tarde caracterizaría los discursos aceleracionistas online a mediados de la década de 2010, Wolfendale escribe que nuestra especulación al respecto

44. Ibíd., pp. 206-207.

> puede degenerar en una perversa celebración de las tendencias destructivas y opresivas del capitalismo (estoy pensando en Lyotard), pero también puede convertirse en un llamado a una mayor toma de conciencia con respecto a cómo construimos nuestros deseos y a nosotros mismos (ahora pienso en Foucault), un diagnóstico honesto que se resiste a quedar atrapado en esa falsa conciencia nostálgica que se cuela espontáneamente en tantos discursos de izquierda.[45]

Aquí vuelve a asomar su cabeza la razón psicodélica de Fisher, con el aceleracionismo –una iglesia sin dudas amplia– afirmando precisamente las formas en que una razón asediada por la irrealidad de la modernidad capitalista todavía puede dar lugar –como quería Spinoza– a una libertad humana realmente existente.

Para Lukács, lo que se necesita parece estar claro. Cuando los aceleracionistas dicen que "la única salida es a través", se refieren a que la única forma de salir es yendo hacia adelante; hacia adelante en el tiempo y en la historia. No hay vuelta atrás a un pasado cosificado. Intentar volver atrás es aceptar el destino que los ideólogos del capitalismo quieren para nosotros. Por poco acuerdo que pueda haber entre otras facciones aceleracionistas, el proceso que hay que acelerar es, en un sentido lukácsiano, la historia.

¿QUÉ HARÍA MARK FISHER?

Por desgracia, la promesa de que este pensamiento siguiera desarrollándose se vio trágicamente interrumpida. Luego del receso por Navidad de 2016, las clases de Fisher no se reanudaron en el año nuevo. Con lo cual su última clase

45. Pete Wolfendale, "So, Accelerationism, What's All That About?", op. cit.

sobre Lyotard cobra un sabor agridulce. Es poco lo que se resuelve, pero, tras la lectura de estas únicas cinco clases, tal vez nos hallemos en posesión de un nuevo conocimiento –y, en efecto, una nueva conciencia– respecto de las circunstancias en las que vivimos y, en más de un sentido, siempre hemos vivido.

Estaba previsto que la sexta clase analizara el movimiento autonomista en Italia de finales de los años setenta. En concreto, Fisher les pidió a sus estudiantes que leyeran un capítulo del libro de Nicholas Thoburn de 2003, *Deleuze, Marx y la política*. Si bien Fisher tenía la intención de concentrarse específicamente en el capítulo 5 de este libro –sobre la política del rechazo al trabajo–, es interesante señalar el hecho de que el texto de Thoburn se ocupa, en un sentido similar, de los planes no realizados de un gran pensador.

Antes de su muerte en 1995, Gilles Deleuze había anunciado que su último libro llevaría por título *La grandeza de Marx*. No deja de ser un título intrigante, sobre todo porque, para muchos estudiosos, el marxismo aparentemente heterodoxo de Deleuze ha obstaculizado la recepción política de su obra. Pero, como escribe Thoburn, esta promesa incumplida de un último libro sobre Marx "abre oportunamente el corpus de Deleuze y deja planteada una pregunta fascinante".

> ¿Cómo habría de componer este filósofo de la diferencia y la complejidad –para quien la base del compromiso filosófico era la resonancia antes que la explicación– la "grandeza" de Marx? ¿Qué tipo de relaciones construiría Deleuze entre él y Marx, y qué nuevas líneas de fuerza habrían de surgir de ello? Comprometiéndose con esta pregunta y mostrando su importancia, Éric Alliez sugiere que [...]: "Puede comprenderse, por lo tanto, cuán lamentable resulta que Deleuze no haya podido escribir la que planeó como su última obra, y que quería titular *Grandeza de Marx*". Pero este lamento no resulta improductivo, pues, tal y como propone Alliez, el libro faltante puede servir para activar nuevas relaciones con su obra. Su mismísima ausencia puede provocar un compromiso con el "Marx virtual" que atraviesa los textos de Deleuze.[46]

El espectro de *Comunismo ácido* se cierne productivamente sobre el pensamiento de Fisher más o menos en este mismo sentido. Es por esta razón que estas clases han sido reunidas y publicadas en el presente volumen, en el que cada discusión funciona como una generosa caja de herramientas para ser utilizada una y otra vez por los lectores interesados, propiciando así una interacción con el "comunismo virtual" que Fisher tenía en mente. No obstante, la intención de Fisher no era publicar sus ideas bajo esta forma; pero, en un momento en que sus obras están siendo puestas al servicio de todo tipo de proyectos, nadie mejor que el propio Fisher para aclarar su pensamiento, que ciertamente requiere de algunas aclaraciones.

A finales de 2017, por ejemplo, el concepto de "comunismo ácido" fue adoptado en el Reino Unido por una agrupación de izquierda vinculada directamente con el Partido Laborista, que intentaba dar nuevo impulso a un resurgente socialismo democrático combinándolo con una nostalgia rave-hippie, llegando incluso a hacer un llamado a reflotar aquellos aspectos del hippismo de los que Fisher más desconfiaba. Rebautizado más tarde como "corbynismo ácido" a fin de situarlo más firmemente en su momento contemporáneo, este movimiento se mantenía fiel a muchas de las preocupaciones de Fisher, tales como la necesidad de crear una nueva conciencia colectiva, pero también conservaba muchas de las cualidades que Fisher veía como perjudiciales para el resurgimiento de cualquier

46. Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx y la política*, Buenos Aires, Marat, 2019, pp. 25-26.

causa contracultural.[47] Este movimiento tampoco tenía en cuenta la problemática central que atraviesa todos sus escritos: la crisis de lo negativo. Esto quiere decir que la alegría colectiva es un bálsamo superficial para una melancolía individualizada allí donde ninguna de las dos es capaz de producir lo nuevo. Tenemos que encontrar una forma de intervenir en ambas, en su totalidad entrelazada, que sea capaz de impulsarnos hacia adelante. Al pasar por alto este núcleo tensado del proyecto dialécticamente psicodélico de Fisher, cualquier "comunismo ácido" póstumo está condenado a ser poco más que una "política folk"; y, a juzgar por los contenidos de las primeras cinco clases de este curso, Fisher tenía mucho más que eso para ofrecer a sus lectores.

Con esto en mente, esperamos que estas clases sean un recurso útil, que proporcionen un fundamento más general al proyecto de *Comunismo ácido*. En muchos sentidos, es asombroso que *Comunismo ácido* haya despertado un interés tan fuerte a través de un escrito tan breve, y sobre todo tan inconcluso, lo cual da testimonio de la lucidez de los borradores de Fisher, por no hablar de sus textos terminados. Si bien los capítulos aquí reunidos probablemente también merezcan el rótulo de "borradores", constituyen mucho más que una introducción. Lo que se nos presenta es, en cambio, el desentrañamiento (parcial) de un hilo de Ariadna, y esta es una tarea que todos debemos continuar en su ausencia.

Puede que para muchos esta sea una propuesta incómoda. Es sin duda la capacidad de Fisher como guía –sus talentos como *stalker*, si se quiere, que le permiten atravesar las zonas raras y espeluznantes del capitalismo– lo que ha despertado el creciente interés por su pensamiento

47. Para más detalles sobre el "corbynismo ácido", ver Casper Hughes, "Why Acid Corbynism is the New Counterculture We Need", *The Independent*, 28 de febrero de 2018, disponible en independent.co.uk.

desde su intempestiva muerte. Incluso a aquellos que no estaban familiarizados con su obra antes de 2017 los embarga el mismo sentimiento que hemos visto expresarse online una y otra vez: "Ojalá Mark Fisher estuviera aquí", para guiarnos, para informarnos, para darnos confianza, para hacernos reír. Pero, en cada caso, queda en claro que las preguntas que Fisher planteó acerca de Lyotard y los Sleaford Mods siguen siendo igual de relevantes para su propio proyecto y para aquellos que su legado inspiró. ¿Quién podrá conectar con la ira y la frustración que él articulaba? Y además, ¿quién podrá conectar con la alegría y la energía que él generaba? La respuesta a estas preguntas no es individual sino colectiva. No se trataba del propio Fisher, sino de un pueblo todavía por venir.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Las cinco clases que presentamos a continuación se transcribieron a partir de grabaciones hechas y compartidas por Nace Zavrl.

Los lectores probablemente se encuentren aquí con un nuevo Fisher, un Fisher que la mayoría no conocía. Este es un Fisher experimental, desarrollando argumentos en tiempo real, intentando convencer a sus estudiantes y hacer que tomen conciencia de que otro mundo es posible. Este es Fisher en bruto; Fisher en su elemento, explayándose efusivamente sobre una amplia variedad de temas y haciendo que sus estudiantes se involucren con algunos conceptos difíciles. Tiene sentido, a su vez, que esta fuera la caja de resonancia de Mark para *Comunismo ácido*. Así como *Realismo capitalista* había sido escrito implícitamente para sus estudiantes de grado en el otro instituto de educación superior en el que enseñaba a mediados de los dos mil, con la esperanza de que pudiera sacarlos de su estupor tutelado, este era un Mark dejándole una caja de herramientas a una generación nueva, o quizá la misma generación diez

años más tarde, ahora plenamente comprometida y deseosa de rascar más profundamente bajo la superficie del individualismo forzoso, la captura de pantalla táctil y la infinita monotonía.

Tratándose de clases grabadas en una universidad moderna, los registros originales están interrumpidos por otros sucesos. Esos momentos se han preservado a los efectos de dar cuenta de los modos en que el pensamiento de Mark da un rodeo, saltando de una referencia a otra y reponiéndose allí donde se había perdido un determinado hilo argumental. Aun así, en ocasiones se ha editado el texto a fin de atenuar el impacto de estas interrupciones en la experiencia de lectura. Por lo demás, estas transcripciones intentan mantenerse fieles a las cadencias y los giros expresivos de la oralidad, independientemente de su naturaleza idiosincrática. Esto se ha hecho para conservar la voz de Mark tanto como fuera posible y, lo que es todavía más importante, el estilo lúcido, dinámico e improvisador de su forma de dar clases, tan adorado por sus estudiantes.

En otros proyectos de este tipo, lo habitual es que tales inconsistencias o interrupciones sean eliminadas de la grabación, pero, dado el carácter de *work-in-progress* del propio curso y el "experimento abierto" que Mark decía estar inaugurando, parece lo más justo tratar de retener la atmósfera de esas primeras mañanas de lunes. Son idiosincráticas, divergentes y serpenteantes, pero eran todo menos deprimentes.

Se han suprimido las identidades de los estudiantes a fin de preservar el derecho al anonimato.

En el "Programa del curso", incluido en este volumen como Apéndice 1, puede consultarse una lista completa de lecturas semanales propuestas por Fisher. Se pueden encontrar referencias más detalladas en las notas al pie.

Las notas adicionales o bien contienen materiales complementarios –tales como indicaciones más precisas

de textos mencionados al pasar, resúmenes de argumentos y enumeraciones extraídas de las diapositivas usadas en las clases (durante la semana 1 específicamente)–, o bien proporcionan información adicional con respecto a algunos comentarios que puede parecer *non sequiturs* fuera del contexto inmediato del aula.

1

CLASE 1: ¿QUÉ ES EL POSTCAPITALISMO?

7 de noviembre de 2016

Mark Fisher: Para empezar, les propongo que repasemos la estructura del curso tal como la imagino por el momento. Ustedes pueden contribuir, darle forma: en realidad, este curso, a partir de ahora, es un experimento abierto...

Lo que me interesa, para empezar, es hablarles de la inspiración negativa del curso. Iba a hacerles ver tres cosas, pero tendré que contárselas porque, por alguna razón que no puedo entender, el sonido no funciona...

[*Fisher reproduce el anuncio de Apple en el Super Bowl de 1984, en el que una mujer vestida con ropa deportiva de colores vivos, perseguida por guardias de seguridad en uniformes antidisturbios, arroja un mazo contra una pantalla gigante, ante la cual se halla sentado un ejército de súbditos grises e inexpresivos que recuerdan un discurso del Gran Hermano en* 1984 *de George Orwell. Al final, el anuncio declara: "El 24 de enero, Apple Computer*

presentará Macintosh. Y entonces verán por qué 1984 no será como '1984'".][1]

Este es el primer anuncio: ¿alguien lo reconoce? ¿Lo han visto antes? [*Murmullo general.*] Sí. Aparece en la película sobre Steve Jobs, ¿no? ¿Alguien lo había visto antes de eso? ¿Sí? ¿Dónde?

Estudiante #1: Yo no vi la película sobre Steve Jobs...

MF: Ah, no la viste...

Estudiante #1: Pero creo que alguien lo posteó en Facebook. No conozco el contexto; solo sé que es un anuncio de Apple en el Super Bowl.

MF: Sí, definitivamente vale la pena que después lo vean con sonido... Como les decía, no estoy pudiendo arreglar el sonido... Pero la imagen por sí sola cuenta aquí la historia. A menudo digo provocadoramente que "este es el film más influyente de los últimos treinta y cinco años". Lo hizo... ¿Alguien sabe quién lo dirigió?

Estudiante #2: Ridley Scott.

MF: Sí, lo dirigió Ridley Scott, y se nota, ¿no? Se nota por el estilo, que es muy similar a las películas que había filmado en aquella época. Scott redefinió el mainstream de la ciencia ficción cinematográfica de Hollywood con *Alien* y *Blade Runner*, de 1979 y 1982 respectivamente, creo, así que esto fue dos años después de eso. En verdad pienso que es el mejor film que ha hecho desde entonces. Probablemente el único film importante que ha realizado desde entonces.

1. Se puede ver el anuncio de Apple en YouTube bajo el título "Apple 1984 Super Bowl Commercial Introducing Macintosh Computer".

Lo que este anuncio logró, en realidad, fue sembrar la idea de muchos tropos que hoy son moneda corriente en nuestra imaginación; la idea de unos sistemas de control verticalistas y burocráticos versus el dinamismo de una suerte de mentalidad individual en red.

Y lo inteligente –o ciertamente significativo–, podríamos decir, es que toda la publicidad es una forma de trabajo onírico –el trabajo onírico, como dice Freud, implica una fusión y una compresión, una condensación de diferentes ideas–. Si nos fijamos en la imaginería, la publicidad no hace más que condensar el imaginario de la Guerra Fría –que me parece que ninguno de ustedes tiene edad suficiente como para recordarlo, excepto históricamente–, asociado con la Unión Soviética en particular; un imaginario negativo que tiene que ver con la monotonía, con la sumisión burocrática de los individuos. Si miramos el film, estos súbditos grises se mueven de un lado a otro obedeciendo las órdenes que una cabeza parlante les impone desde arriba, en clara referencia a *1984* de Orwell. (Los herederos de Orwell no estaban muy contentos con el anuncio, pero esa es otra historia.)[2] Pero el anuncio combina esa imaginería que desde hace tiempo ha estado asociada al bloque soviético con una imaginería que alude a las grandes corporaciones informáticas, como IBM, que por entonces dominaban el mundo de la computación.

Apple pretende posicionarse como una novedad prometedora, como el color que interviene en este mundo gris, lúgubre y burocrático. Apple es nueva. Curiosamente, es femenina. Es el color que interviene en este mundo gris de monolitos burocráticos donde IBM es equiparada, en el trabajo onírico del anuncio, con la Unión Soviética. Este es,

2. Dado que el anuncio estaba basado en gran medida en la imaginería de *1984*, los herederos de George Orwell consideraron que constituía una infracción de sus derechos de autor y enviaron a Apple una carta de cese y desistimiento. Ver William R. Coulson, "'Big Brother' is Watching Apple: The Truth About the Super Bowl's Most Famous Ad", *Dartmouth Law Journal*, 2009, nº 7, vol. 1, pp. 106-115.

entonces, el nuevo mundo que está a punto de liberarse de este sistema de control monolítico, lúgubre, gris y aburrido. ¡Y eso es lo que pasó! En cierto sentido, el anunció fue profético. Fue más que profético; podríamos decir que fue hipersticional.[3] Contribuyó a crear eso mismo que estaba describiendo.

Desde mi punto de vista, lo que creo que es interesante de esto es la forma en que sugiere que hay un problema de deseo en términos del capital. El núcleo de la imaginería de la Guerra Fría, lo que está sugiriendo es que no hay un deseo real... o, mejor dicho, que *solo* hay un deseo de capitalismo. El mundo comunista, al igual que IBM, y el mundo del capitalismo corporativo por entonces dominante, es aburrido y lúgubre, ¡y esta publicidad plantea una objeción! El nuevo mundo capitalista no será así. El nuevo mundo capitalista será un mundo de deseo, de una manera que le está vedada al mundo comunista.

Eso era parte de lo que me interesaba del anuncio. Subí el PowerPoint al servidor de la universidad para que luego puedan verlo con sonido. Es inevitable que ocurran estos malditos problemas, que en realidad refutan inmediatamente el mensaje subyacente a todo esto: que Apple y Microsoft funcionarían sin problemas ni fallas. Hace cinco minutos que estamos aquí y sabemos que ese no es el caso... [*Risas.*]. No puedo entender por qué no funciona el sonido, pero lo cierto es que no funciona...

3. Término acuñado durante los años de Fisher en la Unidad de Investigaciones sobre Cultura Cibernética (CCRU) de la Universidad de Warwick a finales de la década del noventa. La "hiperstición", en su forma más rudimentaria, refiere a un proceso por el cual las ficciones se hacen reales. Así la definen los propios miembros de la CCRU: "Elemento de la cultura efectiva que se hace real a través de cantidades ficcionales que funcionan como un potencial de viajar en el tiempo. La hiperstición opera como un intensificador de coincidencias que efectúa un llamado a los Primigenios". Ver CCRU, "Apendix 1: Ccru Glossary", *CCRU Writings 1997-2003*, Falmouth, Urbanomic Media, 2017, p. 363. [Existe trad. cast.: CCRU, Escritos 1997-2003, Segovia, Materia Oscura, 2023.]

Bien. Lo segundo que quería mostrarles era este otro anuncio, creo que de la misma época. ¿Alguien lo vio? [*Mark reproduce "Levi's en Rusia, 1984".*[4] *En simultáneo, describe algunos de los elementos principales del anuncio, en el que un hombre pasa nerviosamente por un control fronterizo en Rusia, mientras guardias soviéticos abren su valija y encuentran revistas occidentales. Interrumpidos por la llegada de un superior, dejan pasar al hombre, que suspira aliviado tras ingresar a la Unión Soviética. Más tarde, al llegar a su departamento, desempaca un par de jeans que llevaba escondidos en su valija.*]

Allí en su valija también tiene un número de *The Face*, por entonces la biblia de la moda, la revista líder de cultura y estilo en Londres... Aquí lo tenemos, en su lúgubre mundo soviético. Todo está en blanco y negro. Miren el miserable departamento al que se dirige. ¡Oh, pero miren! [*Risas.*] Su vida se redime porque se las ha arreglado para meter de contrabando unos Levi's en la Unión Soviética.

Esto no era solo algo inventado para el anuncio. Levi's ciertamente tenía una calidad superfetichizada en la Unión Soviética. Así que, de nuevo, ¿a qué apunta esto? Al hecho de que el bloque soviético no solo es represivo –políticamente represivo–, sino que también inhibe y bloquea el deseo.

Estos anuncios aparecieron en un momento que retrospectivamente podemos ver que era el final de la Guerra Fría. Pero en ese entonces, a mediados de los ochenta, no parecía que la guerra se estuviera encaminando a su fin. El colapso de la Unión Soviética y el sistema soviético se produjo tan rápidamente hacia fines de la década que nadie podía haberlo previsto a mediados de los ochenta. Por aquellos años todavía se sentía como una Guerra Fría total que continuaría durante décadas. Así que estos anuncios provienen de esa época.

4. Se puede ver el anuncio de Levi's en YouTube bajo el título "Levi's 1984 Russia".

Lo tercero que les iba a mostrar, pero que no tiene ningún sentido mostrarles sin sonido...

Estudiante #3: ¿Puedo preguntar dónde se televisó el anuncio de Levi's?

MF: Fue un anuncio del Reino Unido. Se hizo especialmente para el Reino Unido.

[*Mark reproduce un fragmento de la aparición de Louise Mensch de 2011 en el programa humorístico británico* Have I Got News For You.][5]

Esta es Louise Mensch, ex parlamentaria del Partido Conservador y autora de "chick lit" –no puedo creer que se llame "Mensch";[6] es como uno de los personajes tontos de Martin Amis, ¿no?–, que apareció en *Have I Got News for You*, el programa de sátira política de la BBC, por lo demás bastante patético, durante los meses de Occupy London.

Su famosa declaración fue que los manifestantes de Occupy no tenían ninguna autenticidad ni validez porque iban a tomar café a Starbucks, y probablemente también tenían iPhones. Desde luego, muchos se hicieron eco de esos comentarios. Tienen iPhones, por lo tanto no pueden ser genuinamente anticapitalistas. Hay entonces un linaje, creo, que va de esos dos anuncios a la posición de Louise Mensch. Hay una narrativa por detrás, que es una historia acerca del deseo. Estos manifestantes tienen los productos del capitalismo avanzado, por lo tanto no solo son hipócritas, sino que en realidad no quieren lo que dicen que quieren. No quieren realmente una riqueza más allá del capitalismo. Lo que quieren son todos los frutos del capitalismo y, en última instancia, es por eso que el

5. Se puede ver el recorte de *Have I Got News for You* en YouTube bajo el título "Louise Mensch on Occupy London - LSX (HIGNFY)".

6. *Mensch* en inglés se utiliza para referirse a una buena persona o persona respetable. [N. del T.]

capitalismo va a triunfar. Puede que reclamen, éticamente, que quieren vivir en un mundo diferente, pero libidinalmente, al nivel del deseo, están comprometidos con la vida en el mundo capitalista actual.

Estas tres cosas son la inspiración negativa para el presente curso, en el cual voy a plantear la siguiente pregunta: ¿existe realmente un deseo de algo más allá del capitalismo? Y esta pregunta está determinada en parte por los debates recientes sobre el aceleracionismo, probablemente la principal influencia del curso. Al aceleracionismo, a decir verdad, fui introducido en dos fases. La primera fue en los años noventa, cuando entré en contacto directo con la obra de Nick Land, una figura por demás controvertida sobre la que volveremos más adelante y que desarrolló una variante de –no diría que exactamente de derecha– aceleracionismo capitalista. Su idea era que el capital es la fuerza más poderosa que jamás haya existido en la Tierra, la idea de que la historia terrestre en su totalidad había llevado al surgimiento de este sistema planetario de inteligencia artificial que, por lo tanto, puede ser visto como un sistema que ha conducido retrospectivamente toda la historia hasta su propio surgimiento... un poco al modo de Skynet en las películas de *Terminator*.

La obra de Land puede reducirse a esta fuerte poetización del poder del capital. Es interesante que surgiera en los años noventa, en ese momento de gran triunfo del capital, después del colapso del sistema soviético a finales de los ochenta. La obra de Land en realidad se valió de –o desarrolló– una especie de remix de un pensamiento anterior, claramente de izquierda, en particular las obras de Deleuze, Guattari y Lyotard, autores que trataron de imaginar precisamente un tipo de postcapitalismo que no implicara un repliegue frente a la modernidad capitalista, sino un intento de llevarla al extremo.

Fue en los últimos años que surgió esa lectura de un aceleracionismo de izquierda... El propio término

"aceleracionismo" fue acuñado inicialmente como un término negativo por parte de Benjamin Noys en su libro *La persistencia de lo negativo;* luego lo reutilizaron Alex Williams y Nick Srnicek... [*Mark enfatiza la pronunciación de "Srnicek" como "sur-nek".*] Así lo pronunciamos nosotros, que tenemos información de primera mano. Creo que los ancestros de Nick, cuando se mudaron a Canadá, se cansaron de intentar que los canadienses lo pronunciaran bien. [*Risas.*] Pero, en cualquier caso, los autores trataron de reutilizar esta idea de aceleracionismo, esta transición hacia el postcapitalismo desde una perspectiva de izquierda. Y, de hecho, fue en un seminario, en un simposio aquí en Goldsmiths hace cuatro o cinco años donde, creo, Nick y Alex realmente empezaron a desarrollar esas ideas.

Esta es entonces la pregunta básica, la pregunta que subyace a muchos de los debates en torno al aceleracionismo: ¿es imaginable el postcapitalismo? ¿Es posible conservar algo de la infraestructura libidinal y tecnológica del capital e ir más allá del capital? Estos son los debates que han moldeado mi pensamiento a lo largo de los últimos años –probablemente uno de los debates más importantes que hayan moldeado mi pensamiento–, de manera que dan forma también a la estructura de este curso.

Voy a repasar brevemente cómo pienso la estructura de estas quince semanas. Esta semana veremos tres diferentes explicaciones del postcapitalismo. ¿Qué es el postcapitalismo? No creo que vayamos a saberlo al final del encuentro de hoy, pero hablaremos un poco acerca de tres diferentes explicaciones del postcapitalismo: la de Nick y Alex, la de Gibson-Graham[7] y la de Paul Mason. En realidad, la explicación de Mason es una suerte de relato sincrético, basado en muchas teorías distintas, y creo que la lectura de esta semana es representativa de la mezcla de lecturas

7. J.K. Gibson-Graham es el pseudónimo conjunto que utilizan las geógrafas económicas feministas Katherine Gibson y Julie Graham. [N. del T.]

que quiero trabajar en el curso: textos con algo de teoría, algo de periodismo y también algo de historia cultural y política. No creo que sea un curso con una impronta fuertemente teórica... Al menos no hay "teoría" como tal todas las semanas...

Esta semana haré entonces una introducción general. Después de eso, adoptaré un enfoque mayormente cronológico. Parte de lo que quiero abordar es mucho de lo que hay detrás de los debates aceleracionistas, pero que no ha salido realmente a la luz, y que tiene que ver con un costado más estético de la cuestión, que ciertamente podemos ver en las obras de los setenta de Lyotard, Deleuze y Guattari, etc., obras que hasta cierto punto surgieron de la presión proveniente de la contracultura de los sesenta y principios de los setenta: la potencial fusión de la contracultura con la izquierda. Se habla mucho del Mayo del 68 y todo eso, pero en la narrativa de este curso lo desplazaré un poco del centro de la escena. En muchos aspectos, estoy más interesado en los setenta –en parte en los Estados Unidos, pero también en Italia– y en pensar qué habría pasado si esta fusión de la contracultura y la política de izquierda hubiera sido más exitosa y se hubiera sostenido en el tiempo. Veremos algunos momentos en los cuales prosperó, temporalmente, pero no perduró. Y, de hecho, el período al que prestaremos atención es el período del triunfo neoliberal.

Entonces, lo que quiero analizar la próxima semana son dos formas de abordar esto. Por un lado, el enfoque de Marcuse, en quien veo una verdadera prefiguración de la contracultura. ¡*Eros y civilización* es un libro increíble! Me di cuenta mientras pensaba sobre esto el fin de semana. Ya he mencionado un par de veces a Deleuze y Guattari, pero ellos no están en la guía de lecturas, aunque son los espectros detrás de mucho de lo que estamos haciendo. Es casi perverso que tengamos que dejarlos afuera... Es que en cierto sentido ya están ahí... Pero también creo que es interesante

leer a Marcuse como una especie de precursor de Deleuze y Guattari, en el sentido de retomar a Freud y la pregunta misma por el deseo... El extraordinario *Eros y civilización* está agotado, como curiosamente sucede con muchos de los trabajos de Marcuse... Marcuse alguna vez vendió cientos de miles de ejemplares de *El hombre unidimensional* -que todavía se consigue-, considerada como una obra clave, y hoy, como les digo, gran parte de sus libros están agotados. Creo que Marcuse fue muy leído por la contracultura porque su obra anticipaba muchos de los rasgos de esta.

La semana que viene quiero detenerme en Ellen Willis, una periodista y crítica cultural que vivió la contracultura pero que ya veía en ella sus limitaciones. Y lo que me gusta especialmente del artículo de Ellen Willis que incluí en las lecturas, es el modo en que plantea la cuestión -que veremos más adelante- de eso que Helen Hester llama "realismo doméstico", que es como un paralelo a lo que he llamado "realismo capitalista", esto es, la idea de que las estructuras domésticas, las formas en que organizamos nuestras vidas en casa, son fijas e inmutables, y de que no podemos imaginar que sean diferentes. En los sesenta, en la contracultura, las personas intentaron vivir de otra manera, de una forma más colectiva y comunal. No funcionó. Se estancó. Fracasó. Salió mal. Es interesante que el argumento de Willis plantea que parte del problema fue la impaciencia. Las personas creyeron que estas estructuras se podrían superar muy rápidamente. Pero estas estructuras son sumamente tenaces y se reafirman allí donde no se las desmantela una y otra vez.

Bien. Esto establece ciertas coordenadas entre la contracultura y la izquierda, y creo que ese es el tipo de socialismo democrático o comunismo libertario que Marcuse quería; tengan en cuenta que Marcuse era un fuerte crítico del sistema soviético realmente existente.

Parte de lo que también quiero pensar en este curso -o más bien en este módulo- es entonces la cuestión de la

conciencia, que en los últimos años creo que ha retrocedido. Aquello que justamente llamé "realismo capitalista" y que podría decirse que es la sombra de lo que aquí denomino "deseo postcapitalista". Por eso es que este curso va a tratar también acerca del realismo capitalista y su surgimiento-. A medida que surge el realismo capitalista, a medida que la idea de que no hay alternativa al capitalismo se vuelve un supuesto político generalizado, la conciencia retrocede. Conciencia en el sentido de "conciencia de clase", tal como la teorizara inicialmente Lukács, pero también como se la presenta en el invaluable libro de Nancy Hartsock sobre la conciencia desde una perspectiva feminista socialista, que habla no solo de conciencia de clase sino de lo que yo llamaría una "conciencia de grupo" subyugado, y de la importancia de esta.

Marcuse, en el texto que les doy para leer para la semana 2, habla del fantasma de un mundo que puede ser libre, y creo que este es un momento proto-aceleracionista de su obra. Marcuse plantea que el problema de la escasez efectivamente está resuelto bajo el capitalismo: el problema no es que no haya suficiente comida para alimentar a todo el mundo, sino la distribución de esa comida. Entonces el problema del capitalismo no es la escasez, sino la reproducción de la escasez: la producción de una escasez artificial tendiente a ocultar la abundancia, podríamos decir, y una escasez de tiempo tanto como de bienes, servicios, etc. Marcuse dice que, una vez superada la escasez, el capitalismo tiene que esforzarse al máximo para impedir la posibilidad de que las personas determinen sus propias vidas y se comporten de una manera más autónoma. Yo diría que este es, en cierto sentido, el motor del surgimiento del realismo capitalista -y el neoliberalismo es parte de ello-: tener que estar constantemente frustrando el potencial advenimiento del postcapitalismo, la posibilidad de que las personas vivan de formas que estén más allá de los imperativos del capitalismo. Como

veremos, Gibson-Graham sostienen que ya estamos haciendo eso, de hecho, la mayor parte del tiempo.

Bien. De modo que el problema pasa a ser, de alguna manera, inhibir el surgimiento de la conciencia. Veremos esto en la semana 3 con la lectura de Lukács y Hartsock, que luego determinará mucho de lo que haremos en las semanas siguientes.

En la semana 4 nos dedicaremos a la historia del movimiento obrero: nos centraremos en un momento increíble a principios de los setenta en el que, en los Estados Unidos, muchas de estas corrientes que estamos mencionando confluyeron en una serie de demandas en el lugar de trabajo; un momento en el que se unieron los derechos civiles, el feminismo y la lucha de clases. Cuando hoy se usa la palabra "interseccionalidad", parece que a lo único a lo que se alude es a horribles peleas en Twitter, personas criticándose unas a otras y ese tipo de cosas. Se trata simplemente de un problema que surge allí donde las cuestiones no se cruzan de un modo apropiado; allí donde, en lugar del desarrollo de una conciencia de grupo consolidada, lo que hay son disputas identitarias entre estos grupos. ¿Y si fuera al revés? ¿Y si hubiera sido posible desarrollar una forma de lucha política que generase una intersección genuina de todas estas formas de subordinación a fin de superarlas? Hubo indicios de ello a principios de los setenta en los Estados Unidos.

Este es un gran libro de teoría cultural, aunque no es exactamente teoría, sino historia político-cultural de los últimos años–. Se trata de *Stayin' Alive: The 1970s and the Last Days of the Working Class* [Mantenerse con vida. Los años setenta y los últimos días de la clase trabajadora], de Jefferson Cowie. El texto se divide en dos mitades: la primera está dedicada a la explosión positiva del comunismo libertario, la izquierda existencialista, etc., y la segunda se centra en cómo esa sensación que generaba la nueva izquierda fue derrotada como lo había sido antes la vieja

izquierda. Si la vieja izquierda había sido estafada, el surgimiento de la nueva izquierda fue bloqueado.

Siguiendo entonces con esta línea, tenemos el texto de Lyotard "El deseo llamado Marx", de su infame libro –lo que más tarde podríamos llamar su libro "malvado"– *Economía libidinal*. Lyotard plantea el argumento, particularmente sólido, de que no es posible retraerse del capitalismo: no hay un afuera primitivo al cual podamos volver, tenemos que ir hasta sus últimas consecuencias. Y lo plantea en términos sumamente específicos.

Luego pondremos el foco en Italia, con las explicaciones de Federici y Nicholas Thoburn sobre el rechazo del trabajo. Verán cómo algo de esto se materializó en la práctica, especialmente en la Italia de los setenta.

Las semanas posteriores a eso las dedicaremos a la contrarrevolución propiamente dicha, donde vemos el deseo postcapitalista en negativo, a través de la sombra que proyecta. Si hoy podemos hablar de estos últimos cuarenta o cincuenta años como décadas moldeadas por el fantasma de un mundo que puede ser libre, es posible notar ese fantasma en las formas en que el capital se ha encargado de impedir el surgimiento de la conciencia, la autonomía y el rechazo del trabajo. El terrorífico campo de pruebas de esto es, en primer lugar, Chile: un proyecto de democracia socialista cercano a los Estados Unidos, muy diferente de todo lo que tenga que ver con el bloque soviético, tecnologizado, que sufrió la destrucción de la llamada "internet socialista", CyberSyn... No puede decirse "ah, lo que pasó en Chile no funcionó". No funcionó porque hubo un golpe de Estado apoyado por la CIA para destruirlo (la destrucción militar del gobierno de Allende en Chile), que creo que constituye una especie de prototipo de lo que vendría después. En lugares como el Reino Unido, el boicot no fue tan inmediatamente violento. Hubo violencia (la huelga de los mineros, etc.), pero el país funcionó como una suerte de laboratorio del realismo capitalista que le

permitió al capital experimentar con estas nuevas formas de sujeción.

Semana 8: vamos a detenernos en lo que he llamado "la invención de la clase media", a partir del libro de Carl Freedman, *The Age of Nixon* [La era de Nixon], y el libro de Penny, Lewis *Hard Hats, Hippies and Hawks* [Obreros conservadores, hippies y halcones]. En cierto sentido, aquí se trata nuevamente de la supresión de la conciencia, en especial de la conciencia de clase.

Si leemos el libro de Carl, el papel que Nixon tuvo en esto consistió en generalizar una forma de lo que Marx había caracterizado como una "psicología pequeñoburguesa", que es la idea de estar en una posición de clase que nos sitúa fuera de toda clase: "Hay un sistema de clases, pero en realidad no perteneces a él". Este es el llamamiento que Nixon hizo a la población –al supuesto "Estados Unidos de la clase media"– y que alentó a las personas a verse a sí mismas como parte de y desde la perspectiva de esta pequeña burguesía, lo cual pudo luego ser generalizado como una forma de suprimir la conciencia de clase. Así, los trabajadores empezaron a verse a sí mismos en términos de pequeña burguesía, y Nixon pudo hacer que este planteo sonara convincente debido a su propio origen. A diferencia de Kennedy, por ejemplo, Nixon no provenía de un entorno privilegiado, se abrió paso desde abajo, y esto es clave para la psicología pequeñoburguesa: la idea de que podemos crear nuestra propia posición en la sociedad mediante el trabajo duro.

Analizaremos el modo en que, a pesar de la humillación y el fracaso de Nixon, su paradigma se convirtió en algo que se extiende hasta nuestros días. La Sra. Thatcher era muy similar a Nixon en muchos sentidos –orígenes similares, valores similares, similar defensa de esta psicología pequeñoburguesa general–, y veremos cómo esto se plasmó en términos de esta imagen de obreros conservadores contra hippies. Creo que fue en 1970 que algunos trabajadores de la construcción atacaron a manifestantes

contra la Guerra de Vietnam, dando lugar a esa triste imagen de una clase trabajadora reaccionaria versus estudiantes decadentes que aún persiste en nuestros días. Y los trabajadores, por lo tanto, están del lado de la "clase media", de la mayoría silenciosa de los Estados Unidos de la clase media, etc., y esta producción de una "clase media" crea entonces un espacio paradójico. ¿Cómo pueden pertenecer todos a la clase media? Es imposible. Cuando John Prescott, político del Nuevo Laborismo, dijo que "ahora todos somos de clase media"... bueno, si ahora todos somos de clase media, ¿qué es aquello con respecto a lo cual estamos en el medio? Pero este planteamiento parece tener sentido como una forma de supresión directa de la conciencia de clase.

Luego pasaremos al "posfordismo y los nuevos tiempos", con Stuart Hall teorizando los nuevos tiempos desde una perspectiva y Virno y los post-autonomistas italianos abordándolos desde otra. El posfordismo es, entonces, el gran cambio en la infraestructura del capitalismo, un cambio hacia lo que hoy llamamos precariedad, flexibilidad, flexibilización, precarización, etc., con la infotecnología adquiriendo una importancia central. Veremos esto en la semana 9.

Semana 10: tecnofeminismo; ciberfeminismo –que podríamos inscribirlo dentro de una genealogía del aceleracionismo–, el tecnofeminismo de Shulamith Firestone, quien realmente pensaba que muchos de los problemas de género eran material y tecnológicamente resolubles. Según ella, por ejemplo, una vez que sea posible engendrar niños a partir de vientres artificiales, esto obviamente cambiará de manera radical las relaciones de género, etc. Comparen a Firestone con la Sadie Plant de los noventa, que en cierto sentido podemos entender como una forma neoliberal de ciberfeminismo. De hecho, en los noventa Sadie Plant trabajó en estrecha colaboración con Nick Land. He omitido el ciberfeminismo más famoso, que es el de Donna Haraway, porque probablemente lo conozcan y en todo

caso lo veremos de manera tangencial. Pueden completar esa parte por su cuenta. Un poco como con Deleuze y Guattari, que pueden ser añadidos como un extra.

Pasemos a la semana 11: aceleracionismo. No he elegido a Nick Srnicek y Alex Williams porque los veremos ahora y porque en realidad están en la base de todo el curso. Pero analizaremos el artículo de Jameson "La utopía como replicación", donde hace el famoso llamado –bueno, no tan famoso, o famoso en ciertos círculos– a pensar a Walmart como una forma de utopía... Pensamiento dialéctico... Un gesto típicamente aceleracionista que consiste en decir: ¿y si la infraestructura de Walmart fuera reutilizada con un uso totalmente distinto?... Mejor dicho: reutilizada para fines totalmente distintos. También tenemos el texto "Deseo maquínico" de Nick Land, que es la expresión típica de su forma de aceleracionismo. Así, concluimos con una especie de careo entre un aceleracionismo de izquierda y un aceleracionismo de derecha.

Entonces, gran parte del debate aceleracionista surgió de los impasses o los fracasos de los movimientos anticapitalistas desde 2008. Parte de esos fracasos tuvieron que ver con el horizontalismo, que implicó una crítica de la idea de estructuras jerárquicas. Para esta perspectiva hay algo problemático en las estructuras jerárquicas de la organización política. Cuando se instalan, ya son opresivas. De manera que, si queremos prefigurar un mundo postcapitalista, tenemos que ser horizontalistas. Tenemos que trabajar en pos de eliminar las jerarquías dondequiera que aparezcan. Muchos de los textos aceleracionistas de izquierda surgieron de una insatisfacción frente a esta situación.

Parte de este pensamiento es, por lo tanto, una especie de fusión de corrientes anarquistas con teoría de redes. Un ejemplo de esto es ese tipo de política *peer-to-peer*[8] que

8. El modelo *peer-to-peer*, también conocido como *P2P* por su pronunciación en inglés, y que se suele traducir como "red de iguales" o "red entre pares", es una red descentralizada de computadoras en la que los diversos usuarios operan sin clientes ni servidores fijos y se comportan como iguales. En este tipo de redes de nodos interconectados se comparte e intercambia información de forma directa entre dos o más usuarios. La propuesta de intercambio de información de persona a persona, sin necesidad de pasar por ningún puerto central o de control, ha servido de modelo de negocios para empresas que hacen uso de esta estructura como por ejemplo Airbnb, Uber, Amazon, etc. [N. del T.]

será el tema de la semana 13 y cuyo representante quizá más famoso es Michel Bauwens. En la semana 12 también abordaremos los pensadores más famosos de la multitud: Hardt y Negri, la teoría no oficial –¿o cómo decirlo de forma no jerárquica?–, la "inspiración" detrás de Occupy, etc.

Hardt y Negri, desde ya, estuvieron involucrados con el autonomismo y todas esas luchas en la Italia de la década del setenta.[9] Por lo tanto, hay una relación directa con temas que discutimos anteriormente. Luego vamos a repasar la crítica de Jodi Dean a esto. Dedicaremos dos semanas al análisis de la multitud. Primero leeremos una larga sección de *Commonwealth* [de Hardt y Negri] –que creo que es su mejor libro–, y luego nos detendremos en el concepto de *peer-to-peer* y la crítica de Jodi Dean.

Semana 14: de vuelta a terreno sombrío –a la "captura de pantalla táctil", como lo he llamado–, nos concentraremos en Baudrillard, quien creo que da una explicación asombrosamente premonitoria de eso que él llama "poder táctil".[10] "Vienen a tocar", dice el autor. Muchos pasajes de sus escritos de los setenta suenan como si Baudrillard hubiera viajado en el tiempo hasta nuestros días y estuviera hablando de Twitter y de la interfaz de pantalla táctil.

9. Solo Antonio Negri estuvo involucrado en el autonomismo. Michael Hardt, nacido en 1960 y veinticinco años menor que Negri, estaba en los Estados Unidos y en plena adolescencia cuando se inició el movimiento.

10. La "captura de pantalla táctil" es otro tópico del curso que toma su nombre directamente de uno de los ensayos previos de Fisher. Ver Mark Fisher, "Touchscreen Capture", *noon: An Annual Journal of Visual Culture and Contemporary Art*, vol. 6, Gwangju, Corea del Sur, Gwangju Biennale Foundation, 2016.

A continuación, la famosa crítica de Franco Berardi a las condiciones actuales de info-trabajo y precariedad. Berardi: uno de los pocos pensadores contemporáneos que se toma en serio a Baudrillard.

Luego, para terminar con un tono más positivo: "Prometeo renacido" –aunque probablemente esta sea una forma demasiado orgánica de expresarlo–. Creo que algunas de estas corrientes confluyen de una manera fascinante en el *Manifiesto xenofeminista* de 2015 –esto es, recién el año pasado– y en el artículo de Helen Hester "Trabajo prometeico y realismo doméstico". Estos textos brindan toda una serie de estimulantes posibilidades para una política postcapitalista en la situación actual, así que trataremos de terminar con un tono más optimista.

Esta es entonces la idea que está en la base de toda la estructura del curso... ¿Alguna pregunta sobre eso? Interrúmpanme cuando quieran. Espero no hablar tanto en las próximas semanas, pero supongo que necesitamos entrar en calor. ¿Les parece? ¿Es más o menos lo que esperaban, o alguno se siente terriblemente decepcionado? [*Risas.*]

Lo que falta aquí, creo, y lo que quiero que esté más presente –quizás ustedes puedan traerlo a colación–, es la cuestión de la estética, la obra de arte y la cultura, y el papel que juega en todo esto, papel que considero que es clave y que había sido subestimado por determinados elementos de la "vieja izquierda".

Empecemos entonces con el tema de hoy, porque de lo contrario no llegaremos nunca a ver todo. Básicamente solo he resumido algunos de los puntos clave... Bien, antes de pasar a eso... Tengo demasiadas cosas de las que quiero hablar, pero no importa. Es mejor tener demasiado y no muy poco.

[*Fisher presenta la diapositiva 5:*]

> *¿Cuáles son algunas de las ventajas del concepto de postcapitalismo (por sobre el comunismo, el socialismo, etc.)?*
> 1. *No está contaminado por asociaciones con proyectos fallidos y opresivos del pasado.*
> 2. *Implica una victoria: el capitalismo llegará a su fin y será reemplazado por otra cosa.*
>
> *Su punto de partida es lo que somos y la situación en la que estamos ahora, eso que el capitalismo ya ha creado: sus placeres y sus opresiones.*

Bien. ¿Cuáles son entonces las ventajas del concepto de postcapitalismo? Vale la pena que vayamos pensando en esto ya desde el inicio: ¿por qué utilizar el término "postcapitalismo" en lugar de "comunismo", "socialismo", etc.? Bueno, antes que nada, no está contaminado por asociaciones con proyectos fallidos y opresivos del pasado. El término "postcapitalismo" tiene una especie de neutralidad de la que carecen los términos "comunismo" y "socialismo". Aunque creo que esto es en parte una cuestión generacional: la palabra "comunismo" tiene muchas asociaciones negativas para personas de mi edad y mayores que yo.

Implica una victoria; este es el otro aspecto, ¿no? Si hablamos de postcapitalismo implica que hay algo *más allá* del capitalismo. También implica una dirección, ¿no? Si hablamos de postcapitalismo hablamos de una victoria y de una victoria que llegará *a través* del capitalismo. No es simplemente lo *opuesto* al capitalismo: es lo que *sucederá* cuando el capitalismo haya terminado. Su punto de partida es la situación en la que estamos. No es un espacio totalmente separado, creo que eso se sobreentiende, ¿o no? El concepto de postcapitalismo es algo que se desarrolla *a partir* del capitalismo. Se desarrolla *desde* el capitalismo y va *más allá* del capitalismo. Por lo tanto, no estamos obligados a imaginar una *absoluta alteridad*, un

puro afuera. Podemos partir de trabajar con los placeres del capitalismo, así como con sus opresiones. De manera que no estamos necesariamente atrapados en ese mundo de Louise Mensch en el que, si tenemos iPhones, no podemos desear el postcapitalismo. Aunque no creo que en el postcapitalismo queramos tener iPhones...

Estudiante #4: Pero ¿no suena más bien como una teoría y no como un sistema político?

MF: ¿Suena más bien como una teoría? Ese es un potencial problema, sí. De hecho, aquí listé una serie de problemas que se me ocurren... [*Señalando en dirección a los puntos enumerados en la diapositiva 6.*]

> *¿Cuáles son algunas de las desventajas del concepto de postcapitalismo?*
> 1. *Sigue estando atado al capitalismo (es decir, podría ser culpable de "capitalocentrismo").*
> 2. *No nombra un proyecto positivo.*
> 3. *Permanece en la temporalidad del "post-".*
> 4. *No es necesariamente progresista (ver el libro de Peter Frase* Cuatro futuros: *¡solo dos de los cuatro futuros son progresistas!).*

Es más o menos lo que digo aquí con el segundo punto. Pero creo que tu observación apunta a algo ligeramente distinto...

Estudiante #4: Porque el socialismo y el comunismo tienen un proyecto activo...

MF: Sí, es un proyecto concreto y positivo, mientras que el postcapitalismo probablemente sea demasiado teórico. A su vez, está atado al capitalismo. Eso también es un problema –potencialmente–. Gibson-Graham hablan de

"capitalocentrismo". Si hablamos de postcapitalismo, esto es, si planteamos las consecuencias de nuestras ambiciones políticas, culturales y sociales en términos de postcapitalismo, estas siguen estando definidas en relación con el capitalismo. Por lo tanto, el concepto no remite a un proyecto positivo.

[*Leyendo la diapositiva*]. "Permanece en la temporalidad del 'post-'". Suena entonces como "posmodernidad": está definido por algo que lo precedió y no por lo que es en sí mismo. No es necesariamente progresista... En este nuevo libro *Cuatro futuros. Ecología, robótica, trabajo y lucha de clases para después del capitalismo*, [el autor sostiene que] el mero hecho de que algo sea postcapitalista no significa que sea deseable.[11] "Extinción" es una de las expresiones o modelos para el postcapitalismo [planteados en el libro]. Otro modelo es una especie de forma de acumulación supercapitalista de una renta tan alta que en cierto sentido ya es incalculable...

Podríamos agregar otros problemas. Puede que ustedes tengan sus propios problemas.

¿Sí?

Estudiante #5: Sí, yo tengo dos más...

MF: ¿Dos más? ¡¿Dos problemas más?! De acuerdo.

Estudiante #5: Sí... No es solo que no nombra un proyecto positivo, sino que tampoco nombra un proyecto negativo. Por ejemplo, [no nombra] algunos aspectos negativos del capitalismo que querríamos rechazar. Estoy pensando en las estrategias de rechazo de los autonomistas, por ejemplo. Además, es muy fácil perderse en este prefijo "post-". Una determinada narrativa posmoderna... No definir nada

11. Ver Peter Frase, *Cuatro futuros. Ecología, robótica, trabajo y lucha de clases para después del capitalismo*, Barcelona, Blackie Books, 2020.

en absoluto. Simplemente hablar de un postcapitalismo que caería del cielo.

MF: Sí, creo que todos estos son problemas potenciales del curso.

Podemos pensarlos a medida que avanzamos. Probablemente ustedes tengan otros problemas en mente, que se pueden ir sumando con el correr de las clases. En todo caso, tal vez quieran escribir algo al respecto: en líneas generales, ¿es "bueno" el concepto de postcapitalismo? ¿Vale la pena insistir en él?

Yo mismo he ido alternando. Hace unos años estaba decididamente en contra de usar términos que tuvieran algo que ver con "comunismo", más que nada por el problema de su contaminación. Pero me convencí de que es el propio antagonismo, la alteridad misma del término "comunismo", lo que le confiere su poder potencial.

Estudiante #4: ¿Pero por qué [el postcapitalismo] debería ser como el comunismo? Para usar un término viejo...

MF: Sí. Es que creo que lo interesante se da cuando se combina con términos nuevos. El surgimiento de fórmulas como "comunismo de lujo", por ejemplo... Tal vez hablemos del comunismo de lujo más adelante en el curso...[12] Creo que lo poderoso de eso es que desvía o disipa –mejor dicho, no "disipa", sino todo lo contrario: hace estallar– las concepciones actuales acerca de las cosas o los estereotipos habituales: precisamente aquello que vimos a propósito de esas imágenes grises y lúgubres asociadas con el sistema comunista

12. "Comunismo de lujo" es un término que tiene su origen en los movimientos de protesta de mediados de los 2000 que siguieron al crack financiero. Ver Brian Merchant, "Fully Automated Luxury Communism", *The Guardian*, 18 de marzo de 2015, disponible en theguardian.com. Ver también Aaron Bastani, *Comunismo de lujo totalmente automatizado*, Levanta Fuego, 2020.

soviético. ¿Cómo podría eso ser lujoso? La idea de un comunismo de lujo es una especie de bomba cognitiva.

También he estado tratando de trabajar en el concepto de "comunismo ácido". Eso es algo que sostienen Deleuze y Guattari, y es algo de lo que veremos con el libro de Jefferson Cowie... Principios de los setenta... Conciencia psicodélica y conciencia de clase... Eso es lo que el capital temía a finales de los sesenta y principios de los setenta: ¿y si la clase trabajadora se convirtiera al hippismo? Porque, sin duda, un aspecto clave de la contracultura, pese a todas sus fallas –y tuvo muchas– era su ética antitrabajo, la incorporación de una ética antitrabajo. Los Beatles lo hicieron. *"Stay in bed/ Float upstream"* [Quédate en cama/ flota contra la corriente], eso era antitrabajo. Y también instalaron esta cuestión del antitrabajo, anti-estar-ocupado –una modalidad existencial diferente–, así como esta cuestión de la vida comunal.

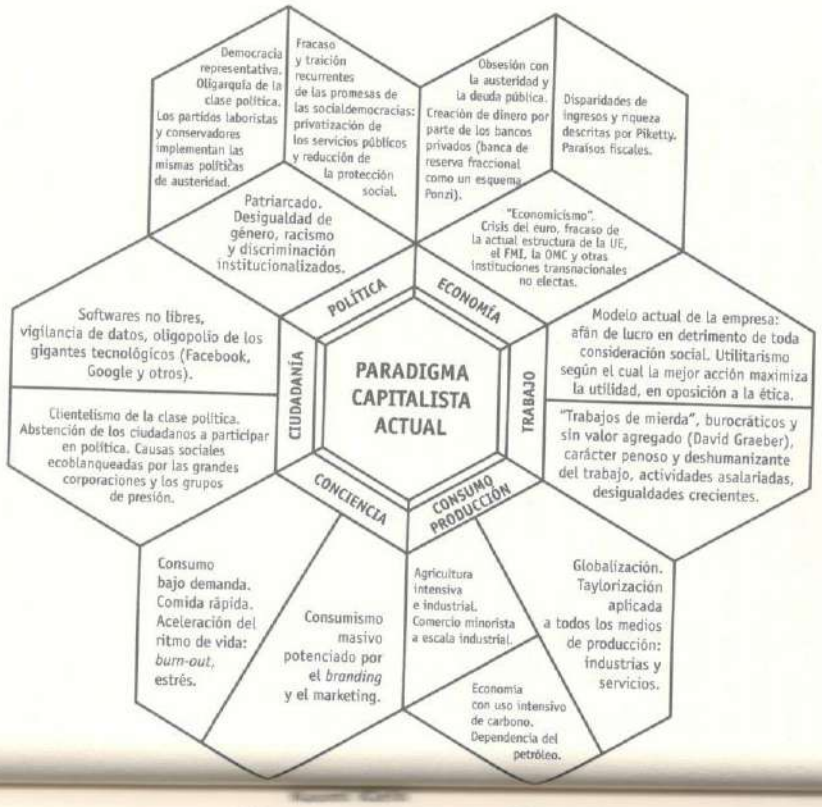
Entonces supongo que mi posición actual sería la siguiente: sí, usemos el término "comunismo" con un modificador directo para salir de las asociaciones existentes, que muchos de ustedes los jóvenes, como dije, de todos modos no tienen; pero me parece que no te he convencido con mi argumento...

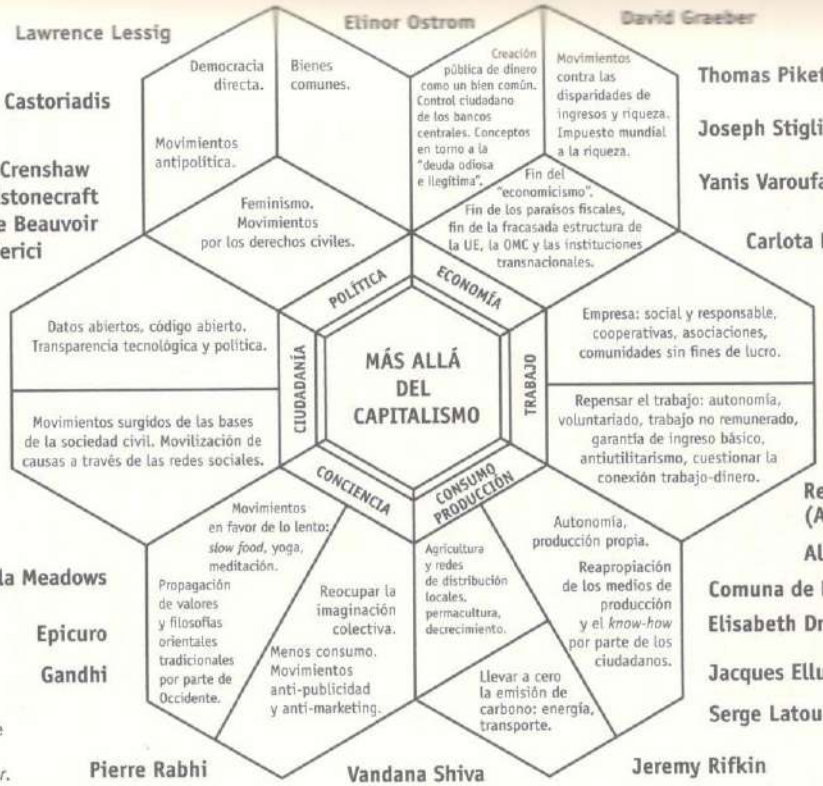
Estudiante #4: Creo que es muy difícil. Hubo un sistema socialista... Si vives en Alemania o en Austria o donde sea, más o menos uno sabe de qué se trataba, y sigue siendo muy difícil trabajar con esos términos.

MF: Creo que es en parte una cuestión estratégica, ¿no? Cuándo pueden utilizarse estos términos y en qué contexto...

Estudiante #4: Sí, sí, por supuesto...

MF: ...y qué fuerza pueden ejercer. Puede que no sean universalmente aplicables...





Lista (incompleta) de pensadores precursores e influyentes para los movimientos *peer-to-peer*.

De acuerdo. Conseguí esto en internet. [*Mark presenta las diapositivas 7 y 8 con dos gráficos en los que se detalla una amplia gama de ideas contemporáneas e interconectadas sobre el postcapitalismo, incluyendo sus influencias y sus proyectos relacionados.*] [13]

Aquí pueden ver la variedad de formas de postcapitalismo... Y casi ninguna de ellas son las formas de las que les vengo hablando... [*Risas.*]. Vale la pena volver sobre ello en detalle más adelante...

Bien, pasemos entonces a algunas de las lecturas de hoy...

Gibson-Graham: creo que uno de los aspectos importantes que estas autoras destacan es el de las dificultades que la izquierda tiene para hacer frente a un intento de teorizar, imaginar –tal vez "imaginar" sea una mejor palabra que "teorizar"– una salida al capitalismo. Así, primero presentan esta suspicaz y paranoica teoría fuerte [del postcapitalismo], que toman de Sedgewick [*Fisher lee la diapositiva 9*]:

> *si bien [esta teoría] proporciona los placeres del reconocimiento, de la captación, de subsumir intelectualmente ese objeto último, no ofrece ningún alivio ni salida hacia un lugar que esté situado más allá. Si queremos cultivar nuevos hábitos de pensamiento para una política postcapitalista, parece que hay mucho por hacer para aflojar esa estructura de sentimientos incapaz de vivir con la incertidumbre o ir más allá de la desesperanza.*[14]

Lo que Gibson-Graham están diciendo es que esta falta de imaginación es una patología de la propia izquierda. Lo cual está relacionado con la melancolía de izquierda. Si no

13. Los gráficos de las diapositivas 7 y 8 fueron extraídos de "Mapping the Emerging Post-Capitalist Paradigm and its Main Thinkers", *Commons Transition*, 2 de diciembre de 2015, disponible en commonstransition.org.

14. J.K. Gibson-Graham, *Una política poscapitalista*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2011, p. 81.

han leído el ensayo de Wendy Brown sobre la melancolía de izquierda, realmente vale la pena que lo hagan –es a este ensayo al que las autoras se refieren aquí *in extenso*– [*Fisher lee la diapositiva 10*]:

> *[la melancolía de izquierda es una postura] en la cual el apego a una identidad o a un análisis político del pasado es más fuerte que el interés en las posibilidades actuales de movilización, alianza o transformación. Ciertamente, la izquierda ha experimentado pérdidas monumentales, la más grave de las cuales es quizá la pérdida de confianza –en la viabilidad de un socialismo de Estado, en la resiliencia de la democracia social, en la credibilidad del marxismo, en el dinamismo y la eficacia de los movimientos solidarios–. En lugar de hacer el duelo y superarlo, el sujeto melancólico se identifica con los ideales perdidos y experimenta su ausencia como sentimientos de desolación y abatimiento. [...] "Hemos llegado a amar nuestras pasiones y razones de izquierda, nuestros análisis y convicciones de izquierda, más de lo que amamos el mundo existente que supuestamente queremos modificar" [Wendy Brown parafraseando a Walter Benjamin].*[15]

Creo que cualquiera que haya leído algún balance de la política de izquierda reconocerá estas patologías, ¿no? En nuestra fijación con el pasado –que creo que está vinculada con este problema de la incapacidad de hacer frente a las contingencias e incertidumbres del presente– hay una clara relación con la teoría paranoica total, que efectivamente dice que nada puede suceder. Es lo que yo llamo un severo superyó leninista, como el que se movilizó con la aparición de Syriza en Grecia: "¡Esto no va a funcionar!". De acuerdo, no funcionó, pero podríamos decir que hubiera sido peor que no se hiciera el intento. El severo superyó

15. Ibíd., pp. 81-82.

leninista está a la orden del día con Jeremy Corbyn en el Partido Laborista: "¡Oh, esto no va a funcionar, este tipo de cosas no funcionan...". Bueno, ¿qué es lo que funcionaría? Solo una transformación completa de todo, que en realidad es inimaginable. Así, lo que suele ocurrir es que hay un modelo de transformación política –de tipo bolchevique– que es positivo. Esa es la única forma de cambiar verdaderamente las cosas, y cualquier cosa que no esté a la altura de ese modelo será considerada un fracaso. Por supuesto, el hecho de que la revolución bolchevique finalmente fracasara –y fracasara de inmediato, algunos dirían– no cuenta en absoluto...

Puedo simpatizar con lo que las autoras están viendo allí, esta melancolía de izquierda...

Ahora bien, el tema del moralismo... Otro importante ensayo de Wendy Brown que las autoras citan es "Wounded Attachments" [Apegos heridos],[16] un ensayo sumamente profético que anticipa determinados aspectos del mundo de la izquierda actual. Lo que Brown hace en "Wounded Attachments" es apoyarse en Nietzsche para mostrar que las formas en que ciertos tipos de deseo de izquierda han sido movilizados son tales que las identidades se definen en relación con una especie de herida. El moralismo, dicen las autoras [*Fisher lee la diapositiva 11*]:

> *proporciona un apuntalamiento emocional a la postura reactiva de los débiles, "quienes se definen a sí mismos en oposición a los fuertes". Con la disolución, en los últimos tiempos, de los proyectos positivos de construcción socialista, el moralismo de izquierda se ha energizado, aumentando su fijación en las heridas, los fracasos y la victimización. Cuando el poder se identifica con lo que es despiadado y dominante, se convierte en algo de lo que la izquierda debe distanciarse para no verse cooptada o comprometida.*[17]

16. Wendy Brown, "Wounded Attachments", *Political Theory*, n° 21, vol. 3, 1993, pp. 390-410.

La idea es entonces que el poder mismo es patológico. Tener el poder es ser inherentemente opresivo, con lo cual es mejor ser los heridos, los abyectos, así no tenemos que ejercer el poder, volvernos opresivos. En muchos sentidos, no ejercer el poder es un deseo imposible. ¿A quiénes están dirigidos estos llamamientos? ¿Qué es un proyecto político que de un modo u otro no aspira a llegar al poder o a construir poder? Creo que podemos reconocer los modos en que esta forma de deseo ha configurado gran parte de la política de izquierda en los últimos años. El ensayo de Brown es sumamente profundo; ambos ensayos: "Wounded Attachments" y el texto sobre la melancolía de izquierda, que se basa en el análisis de [Walter] Benjamin al respecto.[18]

De manera que, en lugar de un proyecto político positivo, lo que tenemos es un proyecto moralista de condena. Condenamos a los que están en el poder [*Fisher lee la diapositiva 12*]:

> *temiendo que se nos vincule con aquellos en el poder, nos aferramos a la tarea de resguardar y demostrar nuestra pureza en lugar de meternos en el barro de la política cotidiana. Aquellos que se dedican a ello pueden ser acusados de traicionar sus valores, de dormir con el enemigo, de hacer pactos con el diablo y, en definitiva, de todo tipo de transgresiones y traiciones.*[19]

17. J.K. Gibson-Graham, *Una política poscapitalista*, op. cit., p. 83.

18. Ver Walter Benjamin, "Left-Wing Melancholy", en Anton Kaes, Martin Jay y Edward Dimendberg (eds.), *The Weimar Republic Sourcebook*, Berkeley, University of California Press, 1994. [Edición original: "Linke Melancholie. Zu Erich Kästners neuem Gedichtbuch", en Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972, pp. 279-283.]

19. J.K. Gibson-Graham, *Una política poscapitalista*, op. cit., p. 83.

Es interesante observar cómo la acusación proviene de dos frentes, por así decir: por un lado, de la posición de los heridos, quienes dicen que nunca debemos pactar con el poder existente, y, por otro lado, de la posición de aquellos que tendrían el poder *supremo*, como los leninistas. También ellos harían la misma crítica. No nos dejemos seducir por ninguna tentativa de involucrarnos en las estructuras políticas o en las estructuras de poder actuales, porque eso nos obligará a hacer concesiones.

Y luego las autoras... Quiero decir, me gustan sus análisis, pero las películas [a las que hacen referencia] son horribles, ¿no les parece? [*Risas.*] Dudo que alguien que no sea británico haya visto *Brassed Off* [*Tocando el viento*], pero probablemente hayan visto *The Full Monty* [*Todo o nada*]. ¿La vieron? ¿Sí? ¡Sí! Es increíble cómo dicen literalmente estar extasiadas con esta película. Esas películas... no puedo decir que me gusten [*Risas*]. Casi que al incluirlas he ido en contra de mis preferencias estéticas [*Se ríe*]. Pero creo que es el análisis... Creo que escriben algo similar sobre *Brassed Off* ... Seguramente no hayan visto la película, pero se podrán imaginar de qué va... Ya saben, banda de música y mina de carbón... Está todo ahí, esta especie de melancolía de izquierda... El desapego de la nostalgia política por estas viejas formas de trabajo masculino... Creo que parte del problema es esta fijación con la acción de resistencia, que es parte de esta especie de modelo reactivo: el capital hace cosas, nosotros resistimos. Las autoras identifican acertadamente los impasses de lo que llaman esta "política modernista de clase" en *Brassed Off*, que ejemplifica gran parte de lo que ellas critican [*Fisher presenta la diapositiva 13*].

> *Gibson-Graham sobre los impasses de la "política modernista de clase":*
> *"Por un lado, la crisis de la política modernista de clase es una crisis del deseo, y es en la representación de esa crisis donde las dos películas más divergen. En* Brassed Off, *el deseo está atascado: en mantener las minas abiertas; en conservar el empleo (y, por lo tanto, seguir siendo explotados por el capital); en la solidaridad basada en una experiencia masculina compartida, incluida la de la explotación capitalista; en mantener vivas comunidades basadas en la explotación, así como un trabajo que destruye la vida. El deseo está estancado en su fijación en la demanda de lo capitalista* Otro *–en la demanda de mano de obra y de un antagonista político: la "clase obrera".*[20]

Es necesario entonces una dislocación... Ir más allá del capitalocentrismo [*Fisher presenta la diapositiva 14*]:

> *¿Cómo superar estos impasses?*
> *Dislocación – ir más allá del "capitalocentrismo". "Podemos empezar por 'no fijar' la identidad económica deconstruyendo el discurso capitalocéntrico dominante, en el cual la actividad económica capitalista es tomada como el modelo para toda actividad económica. Se puede dislocar la unidad y la hegemonía del discurso económico capitalista global neoliberal mediante un extrañamiento* [queering] *proliferativo del panorama económico y la construcción de un nuevo lenguaje de la diversidad económica. Esta dislocación es un prerrequisito esencial en el proyecto de cultivar diferentes sujetos de la economía".*

[*Además lee:*]

> *podemos empezar por "no fijar" la identidad económica deconstruyendo el discurso capitalocéntrico dominante, en el cual la actividad económica capitalista es tomada como el modelo para toda actividad económica. Se puede dislocar la unidad y la hegemonía del discurso económico capitalista*

20. J.K. Gibson-Graham, *Una política poscapitalista*, op. cit., p. 97.

> *global neoliberal mediante un extrañamiento* [queering] *proliferativo del panorama económico y la construcción de un nuevo lenguaje de la diversidad económica.*

Creo que el aspecto clave para las autoras es que no hay algo así como "La Economía". La economía –el artículo definido– es una falacia. Es una especie de ficción, una suerte de ficción operativa que garantiza la hegemonía capitalista. En el nivel de la realidad empírica existen múltiples actividades económicas, pero en el nivel de la narrativa hegemónica todo gira en torno al capitalismo. Así pues, el capitalocentrismo es lo que el capital hace, pero creo que las autoras se preocupan por reproducirlo en términos de teorías y prácticas de izquierda [*Fisher presenta la diapositiva 15*]:

El iceberg del Colectivo de Economías Comunitarias, 2001. Dibujado por Ken Byrne cit. en J.K. Gibson-Graham, *Una política poscapitalista*.

Ellas tienen entonces este modelo. Si miramos lo que sucede en el mundo, dicen las autoras, el "trabajo asalariado producido para el mercado por una empresa capitalista" es algo ínfimo en comparación con todas las otras formas de trabajo que se realizan: en las escuelas, en la calle, en los barrios, en las familias, trabajo no remunerado, tiempo entre amigos... Entienden la idea básica, ¿verdad?...

Si tomamos este modelo, no hay *una* economía, sino muchas diferentes formas de implicación en la producción. De modo que tiene que haber economías que ya son no-capitalistas, en parte para escapar de lo que llamo el severo superyó leninista o estos modelos leninistas.

Según Gibson-Graham, lo que necesitamos son formas de organización alternativas inspiradas en la experimentación feminista[21] [*Fisher presenta la diapositiva 16*]:

> *G-G sobre la importancia del feminismo para ir más allá del partido tradicional:*
> *Formas de organización alternativas: el "horizontalismo organizacional promovió formas alternativas de ser (poderosas), que incluyen 'la participación directa y equitativa, la no monopolización de la palabra hablada o de la información, la rotación de las tareas ocasionales y las responsabilidades, la no especialización de las funciones, la no delegación del poder'" [Tomado de Sonia Álvarez, Evelyn Dagnino y Arturo Escobar (eds.), Cultures of Politics, Politics of Cultures, Boulder, Westview, 1998, p. 97].*
>
> *"Las luchas y los sucesos del movimiento feminista, vagamente relacionados entre sí, fueron capaces de movilizar una transformación social a una escala sin precedentes, sin recurrir a un partido de vanguardia o a cualquier otra de las 'necesidades' que hemos llegado a asociar con la organización política. La compleja mezcla de discursos alternativos,*

21. Ibíd., p. 45.

> *un lenguaje compartido, prácticas encarnadas, el cultivo de sí, las acciones* in situ *y la transformación global asociada con la segunda ola feminista han nutrido nuestro pensamiento en torno a una política de la posibilidad económica –impresionándonos con los contornos ontológicos sorprendentemente simples del imaginario feminista: si las mujeres están en todas partes, la mujer siempre está en algún lugar, y esos lugares de las mujeres se transforman cuando ellas se transforman a sí mismas."*

El punto es que –y esto es lo que se está diciendo en esta segunda y extensa cita– podríamos producir grandes cambios sin necesidad de un partido de vanguardia, como pensaban los leninistas. Con "leninismo" nos referimos simplemente a la idea de que la revolución debe ser guiada por una pequeña élite en un partido político: el partido organiza la clase subordinada y la dirige. Las autoras defienden este modelo más horizontalista procedente del feminismo: "prácticas encarnadas, cultivo de sí, acciones *in situ*", etc.[22] Es decir, un nuevo conjunto de afectos [*Fisher lee fragmentos de la diapositiva 17*]:

> *G-G sobre la necesidad de ir más allá de los afectos asociados con la política de izquierda tradicional:*
> *Nuevos afectos: "Los afectos asociados con este devenir comunidad no son los que tradicionalmente se asocian con la política de izquierda –la indignación y la ira nucleadas alrededor de las luchas heroicas, o el cinismo y la rectitud que operan en los movimientos políticos de izquierda como una poderosa resaca emocional–. El afecto en esta película* [The Full Monty] *tiene la cautivante capacidad de asombrarnos a medida que la conciencia y el deleite en la otredad se apodera de los personajes. En esta atmósfera utópica, la desconfianza, la falta de reconocimiento y el enjuiciamiento quedan temporalmente suspendidos y surge una solidaridad que no se basa en la identidad, sino en el creciente reconocimiento de que el otro es lo que hace posible al yo –llegando a su clímax en el momento en que el público y los artistas se reúnen para hacer posible tanto la actuación en general como los roles que cada uno cumple en el espectáculo".*

22. Ibid., p. 46.

"[Los afectos asociados con este] devenir comunidad no son los que tradicionalmente se asocian con la política de izquierda...".[23] Por lo tanto, no la indignación y la ira; no el cinismo y la rectitud; el asombro y el deleite, etc. "En esta atmósfera utópica, la desconfianza, la falta de reconocimiento y el enjuiciamiento quedan temporalmente suspendidos y surge una solidaridad que no se basa en la identidad, sino en el creciente reconocimiento de que el otro es lo que hace posible al yo."[24]

Realmente lo último que quiero es hablar de *The Full Monty*. Se podrán imaginar.

Ya saben lo que pasa en *The Full Monty*, ¿no? La trama está ambientada en Sheffield, creo. ¿Correcto? Como sea, en una ciudad del norte de Inglaterra... Problemas serios de desempleo... Los hombres están en una situación deplorable. ¿Qué hacen? Básicamente, deciden dedicarse a hacer *striptease*... Para Gibson-Graham, esto libera este nuevo afecto... Una liberación respecto de esta vieja forma de masculinidad –¡lo cual es bueno!–, pero creo que aquí se plantea la crítica de Žižek, que las autoras mencionan: ¿no es esto simplemente una forma de emprendedorismo? ¿No se trata solo de una forma de flagelación? "Las fábricas han cerrado, creemos nuestro propio negocio..." Con esto, Gibson-Graham entienden algo diferente a Žižek, y a eso es a lo que se refieren.... Creo que lo importante a

23. Ibid., p. 106.
24. Ibid., p. 107.

sacar en limpio es que estas otras formas de afecto son importantes.

Diría que parte de la historia, y de hecho una gran parte de la historia que quiero ir dejando planteada en este módulo, es la siguiente: ¿cuál es la alternativa al *resentimiento*? Hablaremos de esto cuando analicemos el libro de Carl Freedman sobre Nixon. El programa neoliberal –a pesar de su énfasis en la libertad– en realidad tiene mucho que ver con el *resentimiento*.[25] ¿Cuáles son las alternativas a eso? Solidaridad es una palabra para ello, pero creo que está contaminada por su asociación con el leninismo, al menos para mí. ¿Y una palabra como "camaradería"? ¿Cómo se genera algo así? ¿Cuáles son los espacios y las condiciones para eso? Esta es una de las cosas que me gustaría que se llevaran de este seminario.

Entonces, las autoras hablan de la economía comunitaria versus la economía dominante o capitalista [*Fisher presenta la diapositiva 18*]:

25. *Resentimiento* es un término habitualmente asociado con la obra de Friedrich Nietzsche, utilizado para describir una especie de hostilidad reaccionaria hacia todo lo que está afuera de uno mismo, especialmente en lo que respecta a la propia posición social. Es parte de su problematización de la famosa dialéctica "amo-esclavo" de Hegel y designa una suerte de complejo de inferioridad caracterizado por una furia impotente que es más auto-flagelante que activamente revolucionaria. Como escribe Nietzsche: "La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *ressentiment* mismo se vuelve creativo y engendra valores: el resentimiento de seres a quienes la reacción verdadera, que es la de la acción, les está vedada, que sólo gracias a una venganza imaginaria se ve resarcido. Mientras que toda moral noble surge de un triunfante decirse-sí a sí mismo, la moral de los esclavos dice de antemano 'no' a un 'exterior', a un 'otro', a un 'no-yo': y *este* 'no' es un acto creativo. Esta inversión de la mirada que establece valores –ese estar dirigido *necesariamente* hacia fuera en lugar de volver sobre sí mismo– es inherente al resentimiento: la moral de los esclavos, para surgir, requiere siempre un mundo opuesto y exterior; dicho en términos fisiológicos, necesita estímulos externos para comenzar a actuar, su acción es de raíz reacción". Ver Friedrich Nietzsche, *De la genealogía de la moral*, en *Obras completas. Vol. IV: Escritos de madurez II*, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 469-470.

> *La economía comunitaria versus la economía dominante/ capitalista.*
> *Para Gibson-Graham, Cameron y Healy, desandar la economía mediante la acción ética significa lo siguiente:*
> - *Sobrevivir juntos y equitativamente.*
> - *Distribuir el excedente para enriquecer la salud social y medioambiental.*
> - *Interactuar con los demás de formas que fomenten su bienestar tanto como el nuestro.*
> - *Consumir sustentablemente.*
> - *Cuidar –preservar, reponer, cultivar– nuestros bienes naturales y culturales.*
> - *Invertir nuestra riqueza en las generaciones futuras para que ellas puedan vivir bien. Siguiendo esto, los autores declaran:*
>
> *"una economía centrada en estas consideraciones éticas es lo que llamamos una economía comunitaria, un espacio de toma de decisiones en el que reconocemos y negociamos nuestra interdependencia con otros humanos, con otras especies y con nuestro medioambiente. En este proceso de reconocimiento y negociación llegamos a ser una comunidad".*[26]

Voy a comentar rápidamente el resto del libro. Este es el tipo de principios que plantean: sobrevivir juntos y equitativamente; distribuir el excedente para enriquecer la salud social y medioambiental; interactuar con los demás de formas que fomenten su bienestar tanto como el nuestro; consumir sustentablemente; cuidar –preservar, reponer y cultivar– nuestros bienes naturales y culturales; invertir nuestra riqueza en las generaciones futuras para que ellas puedan vivir bien...

26. J.K. Gibson-Graham, Jenny Cameron y Stephen Healy, *Retomemos la economía. Una guía para transformar nuestras comunidades*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

> una economía centrada en estas consideraciones éticas es lo que llamamos una economía comunitaria: un espacio de toma de decisiones en el que reconocemos y negociamos nuestra interdependencia con otros humanos, con otras especies y con el medioambiente. En este proceso de reconocimiento y negociación llegamos a ser una comunidad.[27]

Este es su modelo de postcapitalismo. Hay algo en todo esto que suena a retórica mainstream y asimilada... Las publicidades de los bancos podrían incorporar este modelo... Sustentabilidad... No quiere decir que realmente vayan a ser sustentables, pero esto da cuenta de la presión que algunos de estos discursos ejercen sobre el mainstream...

Pero ¿es esto mera "política folk"? Creo que esta es la pregunta...

Este es entonces su diagrama de "La Economía" versus la economía comunitaria.

27. Ibíd.

ECONOMÍA	ECONOMÍA COMUNITARIA
Aespacial/global	Sujeta a los lugares
Especializada	Diversificada
Singular	Múltiple
A gran escala	A pequeña escala
Competitiva	Cooperativa
Centrada	Descentrada
Acultural	Culturalmente diferente
Socialmente desvinculada	Socialmente arraigada
De propiedad no local	De propiedad local
Aglomerante	Dispersa
Integrada	Autónoma
Orientada a la exportación	Orientada al mercado local
Privilegia el rendimiento a corto plazo	Valora las inversiones a largo plazo
Orientada al crecimiento	Orientada a la vitalidad
Circulación externa del valor extraído	Recircula localmente el valor
De propiedad privada	De propiedad comunitaria
Liderada por la administración	Dirigida por la comunidad
Controlada por juntas privadas	Controlada por la comunidad
Apropiación y distribución privada de los excedentes	Apropiación y distribución comunitaria de los excedentes
Insostenible ambientalmente	Sostenible ambientalmente
Fragmentada	Holística
Amoral	Ética
Plagada de crisis	Armoniosa
Participa en la división espacial del trabajo	Localmente autosuficiente
ECONOMÍA DOMINANTE	ECONOMÍA ALTERNATIVA

Tabla "Palabras clave de la economía dominante y de la economía comunitaria", J.K. Gibson-Graham, *Una política poscapitalista*, op. cit., p. 221.

La Economía es aespacial y global; la comunidad está arraigada en un lugar... La Economía es especializada; la comunidad es diversificada... La Economía es centrada; la economía comunitaria es descentrada... De propiedad privada; de propiedad comunitaria... etc. Ya entienden la idea.[28]

Pero, de nuevo, ¿es esto mera política folk? Este concepto de política folk fue elaborado por Alex Williams y Nick Srnicek, en parte como consecuencia de los fracasos del anticapitalismo post-2008/2009. Estos grupos alcanzaron cierto grado de éxito, pero este éxito fue limitado y, de acuerdo con Nick y Alex, una de las razones de ello fue el efecto de la política folk. [*Fisher lee la diapositiva 20.*] Según los autores,

> *la división más importante en la izquierda de hoy se da entre los que se atienen a una política folk de localismo, acción directa y horizontalismo intransigente, y los que conforman una política que podríamos llamar aceleracionista, sin subir de abstracción, complejidad, globalidad y tecnología. Los primeros se conforman con establecer pequeños espacios temporales de relaciones sociales no-capitalistas, rehuyendo los problemas reales que conlleva el enfrentarse a enemigos intrínsecamente no-locales, abstractos y profundamente arraigados en nuestra infraestructura cotidiana. El fracaso*

28. Palabras clave que Gibson-Graham extraen de Ted Bernard y Jora Young, *The Ecology of Hope: Communities Collaborate for Susteinability*, Gabriola Island, New Society, 1997; Collin Crouch y David Marquand (eds.), *Reinventing Collective Action: From the Global to the Local*, Cambridge, Blackwell, 1995; Susan Meeker-Lowry, *Invested in the Common Good*, Filadelfia, New Society, 1995; Jim Ife, *Community Development: Creating Community Alternatives – Vision, Analysis, and Practice*, Melbourne, Longmans, 1995; John Pearce, *At the Heart of the Community Economy: Community Enterprise in a Changing World*, Londres, Calouste Gulbenkian Foundation, 1993; Thomas M. Power, *Lost Landscapes and Failed Economies: The Search for a Value of Place*, Washington, D.C., Island Press, 1996; Paul Wildman, *It's Your Community, It's Your Economy: Understanding the Nuts and Bolts of Your Community Economy*, Nundah, Prosperity, 1993.

> *está incorporado desde el principio en estas políticas. Por el contrario, una política aceleracionista busca preservar las conquistas del capitalismo tardío al tiempo que va más allá de lo que permiten su sistema de valores, sus estructuras de control y sus patologías de masa.*[29]

¿Es la de Gibson-Graham una política folk en este sentido?

Estudiante #6: Perdón, ¿podría repetir eso?

MF: Ah, era una pregunta en parte retórica. ¿Es política folk en este sentido lo que Gibson-Graham están proponiendo?

Partamos del término "política folk": deriva de una crítica de la psicología folk que fue planteada por los neurofilósofos. Los neurofilósofos sostienen que la psicología folk, esto es, los conceptos que usamos en la vida cotidiana, incluyendo los conceptos de cosas como las emociones, no es buena; el modo en que describimos lo que sucede en nuestros cerebros no es útil para analizar lo que *realmente* sucede en nuestros cerebros, y de hecho impide el estudio de lo que el cerebro realmente hace. De la misma manera, Nick y Alex toman esta analogía y la aplican a los procesos políticos, argumentando que los conceptos espontáneos que usamos en la vida cotidiana para entender los sistemas políticos –o simplemente el sistema económico-político– no permiten explicar la realidad de algo como el capital (capital financiero, etc.). Hay una especie de desfasaje entre esos conceptos y esta realidad. Y parecería que, a primera vista, Gibson-Graham caerían en la política folk. No creo que esto sea del todo cierto. Las autoras tienen un

29. Alex Williams y Nick Srnicek, "Manifiesto por una Política Aceleracionista", en Armen Avanessian y Mauro Reis (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, p. 39.

modelo hegemónico del poder. No creen que simplemente podamos operar de forma local. Tiene que haber algún tipo de lucha por la hegemonía. Aquí podemos ver ya una tensión entre el enfoque que Nick y Alex defienden en el "Manifiesto por una Política Aceleracionista" y el enfoque de Gibson-Graham. Pero, al desarrollar su argumento en este libro, que algunos de ustedes tienen –*Inventar el futuro*–, sus afirmaciones se vuelven un tanto más débiles de lo que eran en el Manifiesto.

¿Cómo llegamos a eso? Necesitamos demandas. Se ha hablado de una política sin demandas, de una política sin reclamos [*Fisher presenta la diapositiva 21*]:

> *Srnicek y Williams sobre las exigencias de una sociedad poslaboral.*
> *Esta sociedad supone (ante todo) la demanda de las demandas mismas ("Una política sin demandas no es más que una colección de cuerpos sin propósito").*
> *Estas demandas deben adoptar la forma de reformas no reformistas. Estas reformas (1) tienen un componente utópico/antagonista y (2) se fundan en tendencias reales del mundo actual.*

Nick y Alex están diciendo: ¡pero las demandas son fundamentales! "Una política sin demandas no es más que una colección de cuerpos sin propósito" –una afirmación provocadora–, y estas demandas deben adoptar la forma de "*reformas no reformistas*". Estas reformas tienen componentes utópicos y antagonistas, y se fundan "en tendencias reales del mundo actual", en intervenciones pragmáticas.[30]

Repasemos rápidamente cuáles son estas demandas concretas.

30. Nick Srnicek y Alex Williams, *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*, Barcelona, Malpaso, 2017.

[*Fisher lee la diapositiva 22*:]

> *Automatización plena: "Sin una automatización plena, los futuros postcapitalistas deben escoger necesariamente entre la abundancia a expensas de la libertad (haciéndose eco de la centralidad del trabajo en la Rusia soviética) o la libertad a expensas de la abundancia representada por la utopía primitivista".*[31]

Y en todo caso, ¿cuánta libertad podemos realmente tener sin abundancia?

Los argumentos para la *automatización plena* son, por ende, los siguientes [*Fisher lee y comenta la diapositiva 23*]: puede conducir a una sociedad que libere a la humanidad del trabajo pesado aumentando a su vez la cantidad de riqueza. Esto ya está sucediendo (entre el 47 y el 80% de los empleos actuales son potencialmente automatizables); y puede llevar a una revalorización e incluso a la eliminación de ciertos tipos de trabajo de cuidado, posibilitando una transformación radical de la esfera doméstica...

[*Fisher presenta la diapositiva 24*:]

> *La demanda de una semana laboral reducida:*
> - *Un retorno a una de las demandas clásicas del movimiento obrero.*
> - *Es una respuesta positiva a la automatización creciente.*
> - *Tiene ventajas medioambientales (reducción de los desplazamientos diarios y del consumo relacionado con el trabajo).*
> - *Aumenta el poder de los trabajadores –requeriría de la acción de los sindicatos y otros grupos (por ejemplo, asociaciones de trabajadores precarios).*

31. Ibid.

Es interesante que ya no se plantee esta demanda por una *semana laboral reducida*, ¿no? En el pasado hubo presiones para reducir la semana laboral, por ejemplo. Se introdujo el fin de semana. Ahora está estancada en cuarenta horas y va en aumento, particularmente en aras del trabajo posfordista. Así que esta demanda es una respuesta positiva a la automatización creciente.

En una distopía capitalista como en la que estamos actualmente, cuanta más automatización hay, más miserable es nuestra situación, ¿no? Porque significa menos trabajo; más desempleo. Significa que el poder de los trabajadores en el lugar de trabajo queda debilitado.

Ventajas de la semana laboral reducida: el menor desplazamiento y el menor consumo asociado con el hecho de ir al trabajo aumentarán el poder de los trabajadores; si el modelo distópico de la automatización disminuye el poder de los trabajadores, esto lo incrementaría.

[*Fisher presenta la diapositiva 25*:]

> *La demanda de un ingreso básico universal.*
> *Debe ser suficiente y universal, un complemento de las políticas de bienestar existentes, y no un sustituto de ellas.*
> *Cuatro argumentos principales:*
> 1. *Una transformación política: el proletariado puede subsistir con un empleo, lo cual produce un aumento del poder de clase.*
> 2. *La precariedad se transforma en flexibilidad en los términos de los trabajadores.*
> 3. *Cambia la valoración del trabajo: el trabajo aburrido, repetitivo y peligroso tendría una remuneración alta; el trabajo creativo e intrínsecamente gratificante estaría peor pagado.*
> 4. *Una propuesta feminista: permite experimentar con la estructura familiar.*

Ingreso básico *universal* (IBU): debe ser suficiente y universal, por lo que debe alcanzar para vivir. Tiene que ser un complemento a las políticas de bienestar existentes, no un reemplazo de estas (lo cual sería la versión de derecha del ingreso básico universal).

Cuatro argumentos principales para el IBU. Transformación política: el proletariado puede subsistir con un empleo, lo cual aumentaría el poder de clase neto. La precariedad se transforma en flexibilidad en los términos de los trabajadores; como señalan los autores, gran parte del posfordismo fue la respuesta malévola del genio capitalista a los deseos de los trabajadores. ¿Así que no quieren aburrirse en la fábrica por el resto de sus días? Bien, aquí tienen trabajos temporales y ocasionales. Esta transformación cambia entonces la forma en que es valorado el trabajo: el trabajo aburrido y repetitivo debería estar mejor remunerado si contamos con un ingreso básico universal. Si tenemos un ingreso básico universal no vamos a realizar trabajos aburridos.

Estudiante #7: ¿Pero quién decide qué trabajo es aburrido? Quiero decir, tal vez hasta cierto punto hay gente que disfrute de trabajar en la fábrica... [*Risas.*]

MF: ¡Tal vez! El punto es que los propios trabajadores podrían decidir qué querrían hacer o no hacer, y mucho más. En cierto sentido, el mercado puede decidir qué es trabajo aburrido.

Estudiante #8: Y supongo que podemos ver, aquí mismo en el Reino Unido, que el mercado no luce especialmente optimista...

Estudiante #7: Sí, sí, eso lo entiendo.

MF: Sí, no lo decidirían los trabajadores. Los mecanismos del mercado lo decidirían, porque tendrías que inducir

a las personas a hacer cosas que a algunos podrían resultarles aburridas... Pero sería genial para ellas, ¿no? Sería todavía mejor para ellas. Si a algunas personas el trabajo aburrido –lo que la mayoría de las personas considera trabajo aburrido– les resultara interesante, entonces en este otro mundo estarían mucho mejor de lo que están ahora, ¿no?

Estudiante #9: ¿Puedo preguntar sobre la inflación en relación con el IBU?

MF: Oh Dios...

Estudiante #9: Soy de Finlandia y allá recién están empezando con el IBU, pero eso es para desmantelar...

MF: ...el Estado de bienestar...

Estudiante #9: ...Sí, pero en la escuela me enseñaron que, una vez que los sueldos suben, también sube la inflación, así que es difícil obtener buenos salarios porque, una vez que el ingreso básico universal...

MF: ...Dios, no sé nada de economía... [*Se ríe.*] ¡Estaba intentando saltarme este tema! [*Se ríe.*]

Estudiante #10: Tal vez estamos pensando en un esquema capitalista... O un esquema keynesiano... Y este tipo de medidas requiere de otro esquema, así que tal vez la inflación no sea un problema aquí. Porque sería parte de otra economía, ¿no?

MF: Sí, no generaría automáticamente inflación, ¿o sí? Por eso es que tiene que ser suficiente. El ingreso básico universal tiene que ser suficiente para que a las personas les alcance para vivir.

Estudiante #9: Pero digo que en Finlandia, donde todo el mundo recibe mil euros al mes, ¿eso no significaría...? A lo mejor yo quiero tener más dinero porque me quiero mudar a Londres o lo que sea, y quiero tener un empleo en el Reino Unido, así que estaría ganando cada vez más dinero. Aun en ese escenario necesitamos trabajos mejor remunerados, o una persona que diseñe una app de Uber, y probablemente esa persona vaya a ser yo, no sé, y entonces me van a pagar mucho porque soy el único en el mundo que hace ese trabajo. Así que no me van a pagar dos mil euros, me van a pagar mucho más, porque todo el mundo está recibiendo un ingreso...

MF: Sí. ¿Pero por qué eso sería un problema?

Estudiante #9: Porque aumentan los salarios, y si aumentan los salarios de todos, eso significa que las personas que reciben un IBU no van a poder pagar las cosas que yo puedo pagar.

MF: Creo que son dos cuestiones distintas, ¿no? Uno no elimina de un día para el otro la desigualdad, que es una cuestión distinta a la de la inflación, ¿no les parece?

Estudiante #9: Entonces supongo que no queremos deshacernos del Estado de bienestar... Aun así tenemos derecho al IBU...

MF: Sí, y el IBU tendría que ajustarse [por inflación] para que siga siendo suficiente...

Bueno, disculpen, me dejé llevar un poco, tratando de pensar...

Pero creo que es también lo que [estudiante #10] está diciendo: creo que una de las razones por las que Alex y Nick proponen esto es para empezar a salir de este modelo capitalista neoliberal y abrir otro espacio, lo cual es muy

difícil de imaginar. ¿Qué pasaría si de hecho hubiera un ingreso básico universal suficiente? Es que, es una idea que empieza a darnos vueltas en la cabeza, ¿no? Las cosas a las que podríamos acceder si tuviéramos ese ingreso... Bien, entonces, si tenemos IBU la gente ya no hará trabajos de mierda, trabajos pesados... Ah, pero, un momento, ¿no existe la automatización? ¿No viene la automatización a hacerse cargo de este trabajo pesado? Eso lo cambia todo. La automatización se convierte en algo positivo. Ya sé que esto no responde directamente a lo que estabas diciendo, pero es por esto que se trata de una reforma revolucionaria, en el sentido de que empieza a modificar las coordenadas básicas y los modelos de vida, trabajo, sociedad, etc.

Estudiante #11: ¿Pero no tendríamos también industrias muy marginadas y otras con un desarrollo desproporcionado? Por ejemplo, para ser justos, el sector creativo incluso ahora es menos pudiente. Pero entonces, en este imaginario, ¿sería descuidado por completo? ¿Habría algún incentivo?

Estudiante #9: Yo estoy en el ámbito del diseño y no diseño porque me paguen. Lo hago porque me gusta... Y no sé si, en caso de que hubiera un IBU, haría proyectos que son realmente valiosos en lugar de otros por los que simplemente me pagan.

Estudiante #12: Sí, pero me pregunto si no hay algo ahí que no esté integrado en este sistema de valor, dada esta idea de que debemos hacer simplemente lo que disfrutamos. ¿Es el disfrute algo positivo que debamos reafirmar?

MF: Solo habría un aspecto –no es lo único que necesariamente estaría sucediendo– a tener en cuenta, porque en parte se trata de dejar de poner el énfasis en la remuneración,

¿no? Creo que en Gibson-Graham la clave es una economía diversificada, y en Nick y Alex la clave es el postrabajo. En cualquier caso, estamos dejando atrás el trabajo y la remuneración como modelo. Por lo tanto, el hecho de que las personas puedan realizar este trabajo creativo sin recibir necesariamente una remuneración alta... Digamos, a medida que avanzamos hacia ese mundo postcapitalista, la remuneración deja de importar tanto, ¿verdad?

Estudiante #12: Básicamente de lo que hablan es de que los trabajadores están siendo explotados en el sistema actual...

MF: Sí. Parte del problema es la modestia del modelo, ¿no? Avanza junto con las tendencias existentes en una dirección que nos lleva rápidamente a un lugar que parece estar mucho más allá de donde estamos en este momento. Aun así, es realizable –logísticamente realizable– y no representa un gran paso. Esa es su astucia...

Y como decíamos, es una propuesta feminista: lo que están diciendo es que el ingreso básico universal permite experimentar con la estructura familiar...

Este planteo invierte la relación entre sufrimiento y remuneración [*Fisher pasa a la diapositiva 26*]:

> *La demanda de una disminución de la ética del trabajo.*
> *Invertir la relación entre sufrimiento y remuneración.*
> *Un enfoque contrahegemónico: ¡que pueda aprovechar el odio ya existente a los trabajos!*

Creo que esto es clave: las dimensiones cuasireligiosas detrás de estas ideas; recordemos la ética de trabajo protestante, que era una especie de evaluación religiosa del sufrimiento: el sufrimiento es intrínsecamente valioso en sí mismo.

Por lo tanto, estaríamos frente a un enfoque contrahegemónico que pueda aprovechar el odio ya existente a

los trabajos. Esta es una fotografía de un programa que se emitió hace unos años, que quizás algunos de ustedes recuerden, llamado *Benefits Street*: un programa –sumamente polémico– típico de Channel 5 del Reino Unido, que se especializa en estos programas básicamente sobre personas que reciben subsidios y que en realidad fomenta el *resentimiento* hacia ellas.[32] El resentimiento hacia la idea de que en algún sentido sus vidas son mejores. Puede que cobren subsidios, pero es mejor ser ellos que ser nosotros –nosotros, que pertenecemos a la clase media y trabajadora, nosotros que quitamos el hielo del parabrisas y vamos a trabajar en invierno–. ¡Pero lo que esto revela es que la gente cree que sus trabajos son una mierda! [*Risas.*] La gente odia sus propios trabajos y por eso es que piensan que es mejor recibir un subsidio que trabajar.

Bien. Repasemos rápidamente algunos de los puntos que señala Paul Mason. Perdón, nos estamos quedando sin tiempo. Voy a tratar de ir terminando por hoy. [*Fisher pasa a la diapositiva 27:*]

32. En realidad, *Benefits Street* se emitió en el Channel 4 del Reino Unido. En parte por esto es que el programa despertó tanta indignación, ya que el canal era conocido por su programación progresista de las décadas del ochenta y el noventa. Por desgracia, como Fisher señalaba en su ensayo de 2014 para el *New Humanist*, "*Benefits Street* es parte de una tendencia hipócrita en la realización de documentales. En un texto del año pasado publicado en *Sociological Imagination*, Tracy Jensen predijo 'un verano de porno de pobreza', refiriéndose a programas como *How To Get A Council House*, *Why Don't You Speak English?*, *Benefits Britain 1949* (todos de Channel 4) y *We All Pay Your Benefits* (BBC 1)". Más adelante escribe: "El hecho de que *Benefits Street* probablemente sea uno de los intentos recientes más serios de documental de Channel 4 es una señal de lo mala que es su programación hoy. Para medir el impacto catastrófico del neoliberalismo en la cultura británica no hay mejor ejemplo que Channel 4. Un canal que comenzó con una programación que incluía cine arte europeo, discusiones filosóficas serias y documentales políticamente sofisticados ha caído en las profundidades de la venta vergonzosa y cobarde, al punto de encontrarse más allá de la parodia". Ver Mark Fisher, "Transmisión sin clase: *Benefits Street*", *K-punk, vol. 1*, op. cit., pp. 348 y 352.

El postcapitalismo según Mason.
Parte de la teoría de las ondas de Kondrátiev: la idea de que el capitalismo se renueva en "largas ondas de crecimiento". Pero no hay signos de renovación; el capitalismo está estancado en una larga fase descendente.
Esto se debe en parte a su propio triunfo, esto es: el éxito del neoliberalismo en someter a la clase trabajadora ha suprimido el principal motor de renovación del capital (la lucha contra la clase trabajadora obligaba al capital a innovar).

La concepción de Mason se basa en la teoría de las ondas de Kondrátiev. La idea era que el capitalismo se renovaba a través de estas largas ondas de desarrollo –y creo que Mason fusiona esto con un poco de autonomismo–, teorías que sostienen que el capitalismo en parte está impulsado por el antagonismo de la clase trabajadora; ya que, cuando la clase trabajadora se opone al capital, cuando lucha contra él, obliga al capitalismo a innovar. Así, parte del problema en este momento sería que el propio éxito del capitalismo en someter a la clase trabajadora implica que queda paralizado en la estasis. Esto explicaría por qué se produce este desplome: las tasas de crecimiento a la baja y ese tipo de cosas... Cuestiones económicas... [*Se ríe.*] No diré que soy un experto en economía, en absoluto. Sí tengo un conocimiento razonable de las dimensiones culturales de esto.

[*Fisher presenta la diapositiva 28:*]

Precursor: Drucker sobre la centralidad del conocimiento.
- *Peter Drucker: La sociedad postcapitalista.*
- *Idea clave: el conocimiento se ha convertido en el principal recurso en la sociedad contemporánea.*
- *Preguntas clave: ¿cómo podemos aumentar la productividad del conocimiento?*
- *¿Quién es el arquetipo social de la nueva sociedad?*

> *"La persona instruida universal": según Mason, esta persona ha llegado en la forma del "individuo en red".*

En realidad, la concepción de Paul Mason gira en torno a la información, ¿no? No deja de enfatizarlo. Sería interesante leer *La sociedad postcapitalista* de Peter Drucker (que era un consultor de management). No lo he leído... El aspecto clave es la centralidad del conocimiento en esta economía postcapitalista. La "persona instruida universal": esta sería según Mason un "individuo en red".

[*Fisher pasa a la diapositiva 29:*]

> *"Los info-bienes lo cambian todo."*
> *"Una vez que se ha incurrido en el costo de crear un nuevo conjunto de instrucciones, las instrucciones pueden ser utilizadas una y otra vez sin ningún costo adicional" (Romer).*
> *El info-capitalismo responde declarando ilegal copiar ciertos tipos de datos: "con el info-capitalismo, la única forma en que una industria puede funcionar es el monopolio."*
> *Infringe la regla básica de la economía, según la cual todo es escaso.*
> *Los info-bienes operan sobre la base de la "no-rivalidad" (que yo tenga uno no impide que tú lo tengas; de hecho, al compartirlo aumenta su valor).*
> *Código abierto versus Microsoft.*

De acuerdo con Mason, el aspecto clave es entonces el surgimiento de la información y de los bienes basados en el conocimiento –"infobienes"–, bienes que operan sobre la base de un principio de no-rivalidad. Si yo tengo este lápiz, ustedes no lo tienen, es una cuestión física. Si yo tengo un PDF del libro de Mason, eso no impide que ustedes lo tengan. La información funciona así. En muchos sentidos, el hecho de que todos lo tengamos hace que sea mejor para todos. Por lo tanto, no pierdo nada por el

hecho de que ustedes lo tengan. Según Mason, esto introduce entonces este nuevo principio que es contradictorio con el capitalismo. Una ley básica de la economía –o de la economía capitalista– es que todo es escaso, pero vemos que esto no es necesariamente así. Podemos replicar archivos digitales prácticamente *ad infinitum*. No son escasos.

[*Fisher presenta la diapositiva 30:*]

> *El caso de Wikipedia.*
> *¿Podría Wikipedia haber sido creada únicamente por la dinámica capitalista?*
> *¿Es el código abierto (o la "producción entre iguales basada en los comunes") el modelo para nuevas relaciones sociales y económicas? (Mason: "En el preciso momento de la historia en que se volvió posible producir bienes sin la intervención del mercado o de la empresa, grandes cantidades de personas empezaron a hacerlo".)*
> *Esto es parte de "un nuevo modo sustentable de producción" (Benkler).*
> *"Si una economía de libre mercado con propiedad intelectual conduce a la subutilización de la información, entonces una economía basada en la plena utilización de la información no puede tener un libre mercado o derechos de propiedad absoluta."*

Código abierto versus Microsoft: ¿podría Wikipedia haber sido creada únicamente por la dinámica capitalista? Sí, podría, mediante incentivos de mercado... Pero algunas personas deben tener motivaciones distintas que el lucro, de lo contrario Wikipedia no existiría. Para Mason, por tanto, una producción *peer-to-peer* basada en bienes comunes –esta forma de producción de código abierto– será una amenaza para el modelo capitalista y corporativo de la economía basada en la ganancia.

Disculpen, estoy yendo rápido para que podamos tener un poco más de tiempo para la discusión.

[*Fisher pasa a la diapositiva 31:*]

> *General intellect:*
> *En el* "Fragmento sobre las máquinas", *Marx imagina un mundo en el que el obrero se hace a un lado del proceso de producción –convirtiéndose en un supervisor antes que un operador de las máquinas–, en el que la capacidad productiva de la hiladora de algodón, el telégrafo y la máquina de vapor no es proporcional al tiempo de trabajo empleado en su producción, sino que depende de la ciencia y la tecnología.*
> *En un mundo dominado por estas máquinas, el conocimiento debe ser social.*
> *El capital se verá obligado a fomentar el conocimiento del trabajador. La tecnología se desarrolla como parte de un "intelecto general".*

Luego Mason habla del *general intellect*. De nuevo, aquí se ve la influencia del autonomismo, Negri y este tipo de autores: los primeros en llamar la atención sobre este texto de Marx... [El "Fragmento sobre las máquinas" de los *Grundrisse*, libro de Marx publicado póstumamente.]

General intellect: una sociedad basada en el conocimiento en la cual los obreros se concentren en supervisar las máquinas... Supervisar antes que operar las máquinas... En este mundo del *general intellect*, el conocimiento se socializa... Es decir, entran en juego el conocimiento y la socialidad...

[*Fisher lee la diapositiva 32:*]

> *tecnológicamente hablando, nos encaminamos a un escenario de bienes a precio cero, trabajo inmensurable, despegue exponencial de la productividad y automatización generalizada de los procesos físicos. Desde el punto de vista social, estamos atrapados en un mundo de monopolios, de ineficiencia, de ruinas de un libre mercado dominado por las finanzas y de proliferación de "trabajos de mierda".*[33]

...que es una frase de David Graeber. Lean ese ensayo si no lo leyeron, es muy bueno...[34]

> *Hoy, la principal contradicción del capitalismo moderno es la que se da entre la posibilidad de bienes producidos socialmente de manera libre y abundante y un sistema de monopolios, bancos y gobiernos luchando por mantener el control de la información. Todo está permeado por una lucha entre la red y la jerarquía.*[35]
>
> *Lo cierto es que el capitalismo –con su tendencia a la desigualdad en los ingresos, los monopolios de la información y el poder financiero– está perdiendo fuerza. Es hora de empezar a pensar en algo nuevo.*[36]

Bien. Para Mason, entonces, este modelo de info-conocimiento es la principal amenaza para el capitalismo. Ve en esto algo análogo al colapso del feudalismo y el surgimiento del propio capitalismo.

[*Fisher lee y comenta la diapositiva 33:*]

> *Los cinco principios de la transición según Mason:*
> 1. *Entender los límites de la fuerza de voluntad humana.*
> 2. *Sustentabilidad ecológica.*

33. Paul Mason, *Postcapitalismo. Hacia un nuevo futuro*, Barcelona, Paidós, 2016.

34. Ver David Graber, "On the Phenomenon of Bullshit Jobs", *STRIKE! Magazine*, n° 3: "The Summer of...", 2013, disponible en strike.coop. Más tarde este ensayo fue transformado en libro. Ver también David Graeber, *Trabajos de mierda. Una teoría*, Barcelona, Ariel, 2018.

35. Paul Mason, *Postcapitalismo*, op. cit.

36. Ben Schiller, "Welcome to the Post-Work Economy", *Fast Company*, 15 de marzo de 2016, disponible en fastcompany.com.

3. *La transición debe ser tanto humana como económica.*
4. *Atacar los problemas desde todos los ángulos.*
5. *Maximizar el poder de la información.*

Los cinco principios de la transición son:

Entender los límites de la fuerza de voluntad humana. Esto es lo que no entienden los leninistas, los partidos de izquierda típicamente leninistas que creían que el voluntarismo era suficiente para superar el capitalismo.

Sustentabilidad ecológica. Debemos cambiar tanto la economía como a los seres humanos: se trata de cambiarnos a *nosotros* y no solo algo externo llamado "La Economía". En esto Mason coincide con Gibson-Graham (gran parte de la obra de estas autoras gira en torno a eso). Podríamos decir que sus trabajos hacen hincapié en esto por encima de cualquier otra cosa. Y, para adoptar la perspectiva del "Manifiesto por una Política Aceleracionista", tal vez sea el énfasis en esto despojado de todo lo demás lo que lo hace tan político.

Atacar el problema desde todos los ángulos. De nuevo, se requiere una especie de diversidad, lo cual también recuerda a Gibson-Graham.

Maximizar el poder de la información. Creo que aquí se trata de la transparencia, de garantizar el acceso al conocimiento –esto quizás esté vinculado a WikiLeaks y todo ese tipo de cosas.

[*Fisher lee y comenta la diapositiva 34:*]

Pasos hacia esta transición:

1. *Una simulación informática precisa y de código abierto acerca de la realidad económica actual.*
2. *Un tránsito hacia un modelo "wiki-estatal" que: desactive los modelos de privatización; reoriente los mercados hacia "resultados sustentables, colaborativos y socialmente justos"; dé lugar a actividades colaborativas, entre iguales y sin fines de lucro; obligue a las corporaciones a impulsar el cambio.*
3. *Eliminar o socializar los monopolios.*
4. *Hacer que las fuerzas del mercado desaparezcan: algunos mercados pueden sobrevivir (con patentes y propiedad intelectual limitadas), pero las fuerzas del mercado deben ser totalmente eliminadas en la venta de energía al por mayor.*
5. *Socializar el sistema financiero.*
6. *Pagar a todos un ingreso básico.*
7. *¡Liberar la red!*

Los pasos a seguir que propone Mason serían:

Una simulación informática precisa y de código abierto acerca de la realidad económica actual. Mason cree que esto es posible, dado el poder computacional disponible hoy, impensable en momentos anteriores de la historia.

Un tránsito hacia un modelo "wiki-estatal". Desactivar el modelo de la privatización. Reorientar los mercados hacia resultados sustentables, colaborativos y socialmente justos. Dar lugar a actividades colaborativas, entre iguales y sin fines de lucro. Obligar a las corporaciones a impulsar el cambio. *Eliminar o socializar los monopolios. Hacer que las fuerzas del mercado desaparezcan.* Algunas fuerzas del mercado pueden sobrevivir, pero creo que lo interesante es la diferencia entre el mercado y las fuerzas del mercado. Y, en materia de energía, a fin de garantizar la sustentabilidad, las fuerzas del mercado deben ser totalmente eliminadas. *Socializar el sistema financiero. Pagar a todos un ingreso básico* –como sostienen Nick y Alex– y *liberar la red.*

Bien, simplemente para resumir:

Gibson-Graham: diversidad económica y producción de nuevos tipos de subjetividad y afectos; allí ponen el énfasis. En Nick y Alex, se trata de demandas de ingreso básico universal, automatización, reducción de la semana laboral y transición hacia el postrabajo. Y en Paul Mason

se trata de esta especie de modelo del info-conocimiento, una suerte de política de código abierto...

Bueno, ¿qué opinan? Habiendo hecho un pantallazo muy rápido de Mason... me gustaría saber cuáles son sus impresiones iniciales...

¡Hagan un ranking! ¿Qué concepción es la mejor? ¿Cuál es la peor?

Estudiante #9: Yo no tengo un ranking... [*Risas.*]

MF: ¡No! ¡Era un chiste, no hagan un ranking...!

Estudiante #9: Mientras leía el texto, pensaba en un artículo que acababa de leer sobre un líder o CEO de una empresa que está muy de moda, y él decía que había tenido un *burnout* porque estaba trabajando en un empleo en el que no había ninguna jerarquía, así que nadie le decía lo que tenía que hacer, y eso lo dejaba exhausto porque le resultaba difícil autogestionarse y todo eso. Y me preguntaba, en relación con la ética del trabajo según la cual "sin esfuerzo no hay recompensa", ¿qué pasa si no tenemos necesidad de trabajar? ¿Haríamos esas cosas divertidas de Wikipedia, o simplemente nos volveríamos unos vagos? No sé, es algo que quería preguntar.

MF: Es una buena pregunta, ¿no creen? Pero el panorama es desolador, ¿no?

¿No es ya Wikipedia una respuesta a eso? Wikipedia no es "trabajo": a la gente que participa no le pagan por ello. Probablemente haya doscientas personas a las que sí se les paga, pero a la mayoría de quienes contribuyen a Wikipedia no se les paga, y no están trabajando, así que ahí ya tienen una respuesta.

Estudiante #9: Sí, pero ahora estoy en la universidad, he estado leyendo mucho, porque estoy obligado a leer mucho,

pero también me gusta leer cuando no estoy tomando clases. No lo hago porque esté obligado... No sé, ¿qué creen ustedes? A mí me parece que este es el argumento del neoliberalismo: cuando estamos en el trabajo, hacemos las cosas –porque nos vemos obligados–, pero ¿qué pasa cuando no estamos en ese contexto?

MF: Sí, sí, es una buena pregunta, pero ¿no es gran parte de la producción cultural la respuesta a eso? Mucha de la cultura que se produce no es remunerada, y no es remunerada en absoluto, ni siquiera simbólicamente.

Estudiante #13: Podríamos decir que aumentaría la producción cultural, porque todo el mundo tendría más tiempo.

MF: ¡Sí! Creo que eso es bueno...

Estudiante #14: ¿Y qué hay de la cultura producida bajo circunstancias distintas? Creo que algunas de las cosas más increíbles que las personas escriben son escritas porque padecen un sistema por el que no quieren seguir siendo explotadas. Imaginen qué se produciría si no hubiera nada malo ahí afuera. [*Risas.*] Las obras más interesantes de la cultura siempre han sido contraculturales, así que pienso: ¿cómo sería una contracultura en una sociedad postrabajo?

MF: Bien, esto es muy interesante, pero no deja de poner en evidencia la influencia de ese culto del sufrimiento del que Nick y Alex están hablando: la idea de que este sufrimiento no es crucial. Pero esto no necesariamente invalida lo que estás diciendo... [*Mark y varios estudiantes intercambian algunas palabras.*]

Estudiante #15: ...Tal vez haya algún tipo de re-sublimación de nuestra capacidad para hacer otra cosa, con más tiempo...

MF: Sí, después de todo, seguimos siendo seres mortales, seres que se enfrentan a la pérdida. El trabajo no es la única forma de sufrimiento... Perdón, eso sonó un tanto sarcástico... Pero, ya saben, seguirían existiendo otras formas de sufrimiento. La ambición prometeica por excelencia sería eliminar también la mortalidad, algo que los soviéticos hasta cierto punto creyeron que era posible. Quiero decir: ¿por qué no? ¿Cuáles son los límites? Esto es prometeísmo...

Pero creo que [estudiante #12] querías decir algo...

Estudiante #12: Solo iba a decir que, desde una perspectiva social, tendríamos que reevaluar qué es el tiempo libre en vista de este mundo postrabajo... ¿Por qué haríamos cosas? La motivación sería distinta. Habría otra energía. No sé, no dejo de pensar en eso.

MF: Pienso ahora en los Beatles. ¿Qué es una sociedad postrabajo? Es más o menos lo que la vida era para ellos, ¿no? Ellos no tenían que trabajar. Seguramente hacia principios de los sesenta ya habían ganado suficiente dinero como para no tener que trabajar más. Entonces surgieron sus discos más interesantes y experimentales, lo cual se debió en parte a que estaban liberados de la presión de tener que preocuparse por el salario. ¡De hecho terminaron vendiendo más!

¿Es un ejemplo tonto o no? ¿No es esto lo que nos obsesiona de la contracultura de los sesenta? La contracultura fue una suerte de indicio de lo que podía ser una sociedad postrabajo. Todo eso fue posible en parte –reforzando lo que decías– porque la gente recibió becas para ir a escuelas de arte y ese tipo de lugares, y por un tiempo quedó liberada de las presiones de un trabajo penoso...

Por lo tanto, creo que tenemos una pista de cómo sería una sociedad postrabajo en términos de producción

cultural, pero, desde luego, esto no responde necesariamente a tu pregunta, porque esta liberación seguía teniendo lugar en el contexto de una sociedad más general que sí trabajaba. Pero, como digo, piensen en los Beatles o cualquier artista exitoso que continúa trabajando y haciendo cosas interesantes: ¿no son el argumento contra eso? Si solo sus primeros trabajos fueran interesantes, creados inmediatamente cuando se ven liberados de las presiones del trabajo, creo que tu argumento sería válido, pero, si después de un cierto tiempo, cuando efectivamente están liberados de las presiones del trabajo, sus trabajos –¿es "trabajo" la palabra adecuada para lo que están produciendo?– siguen siendo interesantes y, de hecho, se vuelven más interesantes, ¿no sugiere eso que no necesitamos al menos esa forma de sufrimiento...?

Estudiante #9: Es interesante, porque realmente pone al descubierto el mito de que la creatividad solo puede surgir del sufrimiento, lo cual, en mi opinión, es una tontería...

MF: Bueno, puede que no sea un mito...

Estudiante #9: Lo es para mí al menos.

MF: Puede que sea un mito, puede que no, pero lo cierto es que es difícil comprobarlo, porque vivimos en un mundo de sufrimiento, así que no sabemos cómo sería un mundo sin sufrimiento. Pero tenemos una idea de cómo sería un mundo sin ciertos tipos de sufrimiento, porque hemos visto qué les sucede a determinadas personas cuando se ven liberadas de eso.

Este es un buen punto de partida, ¿no? Creo que es el tipo de cosas que queremos pensar. Estas cuestiones se relacionan directamente con aquello de lo que Marcuse querría hablar.

Me gustaría que cada semana alguno de ustedes introduzca los textos. Pueden hacerlo de la manera que les parezca. No tiene que ser una presentación formal, sino simplemente comenzar a hablar de ellos, así no soy yo el que empieza, como obviamente lo hice hoy. Y probablemente también haré algo parecido la próxima semana, como una especie de apoyo... Hoy hablé demasiado, pero creo que hemos terminado en un buen lugar para seguir la discusión.

¿Alguien se ofrece para presentar el texto de Marcuse la próxima semana?

Estudiante #16: Yo lo haré.

MF: ¡Fantástico! ¿Y alguien más para Ellen Willis...?

Estudiante #17: Yo lo haré.

MF: Oh, muchas gracias. Si quieren pueden preparar fichas para repartir o un PowerPoint o lo que sea. O simplemente pueden plantear algunos puntos. Lo que les parezca, así no empiezo hablando yo...

Estudiante #16: ¿Solo unos minutos?

MF: Sí, sí, solo unos minutos. Mencionar los puntos clave, las cosas que les interesen discutir, etc.

Bien. Creo que eso es todo por hoy... Esa sería la primera clase.

CLASE 2: "UNA REVOLUCIÓN SOCIAL Y PSÍQUICA DE MAGNITUD CASI INCONCEBIBLE": LA BOHEMIA CONTRACULTURAL COMO PREFIGURACIÓN

14 de noviembre de 2016

*[Un estudiante da inicio a la clase introduciendo el concepto de Marcuse de "dialéctica de la civilización", haciendo hincapié en el uso que Sigmund Freud hace de la historia apócrifa de la "*horda primitiva*", descrita por primera vez por Charles Darwin, que Freud discute en su libro de 1913* Tótem y tabú. *Es una introducción bastante larga y minuciosa. A continuación ofrecemos un breve resumen:*

Freud invoca la tesis de Darwin para explicar el surgimiento de la prohibición del incesto en la sociedad. "De los hábitos de vida de los monos superiores, Darwin infirió que también el hombre vivió originariamente en hordas más pequeñas, dentro de las cuales los celos del macho más viejo y más fuerte impedían la promiscuidad sexual."[1] *Cuando el macho más viejo se vuelve débil y los machos*

1. Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, vol. 13, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, p. 128.

más jóvenes disputan su posición, el vencedor formará una nueva comunidad y necesariamente expulsará a los otros machos. Mediante referencias a varios otros antropólogos, Freud sostiene que, con el tiempo, de esto habría resultado la "regla ahora consciente como ley: 'Ningún comercio sexual entre los que participan de un mismo hogar'".

A través de esta transición de una relación social a una ley consciente, la figura del padre primordial es sustituida por un "tótem". Este tótem puede ser un objeto real o imaginario. En algunas sociedades primitivas, el sacrificio del patriarca es transferido al asesinato de un animal; en los estudios de caso del siglo XX analizados por Freud, la figura del padre primordial se vuelve más simbólica.

Freud incorpora estas distintas observaciones en su teoría del inconsciente, y particularmente en su concepción del complejo de Edipo, relacionando la forma simbólica del padre primordial con el surgimiento del superyó. El aspecto clave para Freud es que la experiencia de internalizar la prohibición del incesto constituye una subyugación –esto es, un control y una represión– fundacional del deseo en la sociedad.

Herbert Marcuse, en su libro de 1955 Eros y civilización, *lleva un paso más allá estas observaciones, actualizándolas para la época y explorando hasta qué punto la subyugación del deseo humano es ahora reforzada por sistemas de control mucho más extendidos y por razones mucho más complejas que la prohibición del incesto y el principio de la exogamia.*

Luego de la introducción del estudiante, Fisher sitúa el libro en su contexto histórico y en el contexto más general del curso.]

MF: Bien. El texto de Marcuse es entonces de 1955. Marcuse fue un miembro tardío de la Escuela de Frankfurt, y sigue pensando en línea con ella, particularmente en lo que respecta al proyecto general de una especie de fusión de Freud con Marx.

Creo que hay una diferencia de tono entre Marcuse y sus predecesores, el más conocido de los cuales tal vez sea Adorno, y esa diferencia tiene que ver en parte con el hecho de que en varios sentidos Marcuse es una figura mucho más romántica... No me refiero a lo "romántico" en el sentido cotidiano, sino en el sentido filosófico y cultural del término. Marcuse sigue dando un gran valor al arte. Adorno también, pero en Adorno hay muy pocos elementos que permitan darnos una idea de lo que podría ofrecernos una vida más allá de la dominación capitalista. Creo que en Marcuse tenemos una imagen mucho más fuerte y vívida de eso.

Supongo que tenemos que preguntarnos: ¿por qué volver a Freud? ¿Por qué Freud es importante? Y esta es una pregunta que podemos plantearle a la Escuela de Frankfurt y también a nosotros mismos en relación con este curso. Supongo que, en lo que respecta a este módulo, la respuesta es que, incluso si no estamos de acuerdo con la explicación freudiana del deseo, tenemos que dar un rodeo o pasar por ella, a través de ella. Por supuesto, parte de la importancia de Freud reside en que hizo del deseo algo central, para sus propias teorías, pero también para su comprensión del modo en que funcionan la psiquis humana individual y el mundo social.

Hay quizá dos formas en que esto ocurre en la obra de Freud. La primera es una naturalización cuasibiologicista de los deseos actualmente existentes, según la cual estos deseos que ahora están disponibles, o que incluso se expresan, responden a una especie de raíz biológica. "La anatomía es el destino", dice la famosa frase... Pero si la anatomía es el destino... Bueno, hoy podemos modificar nuestra anatomía de un modo que no era posible para generaciones anteriores, con lo cual la frase tal vez no sea tan determinista como parecía en un principio. En fin, este sería el costado conservador de Freud: su costado biologicista y naturalizador.

Sin embargo, el otro costado de Freud es la idea de que en realidad no existe una forma natural del deseo. Esto es lo que Marcuse está tratando de extraer de Freud: el aspecto histórico de su obra.

[*Algunos estudiantes llegan tarde y se produce una interrupción, entre el bullicio y sillas que se mueven de un lado a otro. Fisher dice que intentará pedir un aula más grande para futuras clases.*]

Bien, pero creo que el costado más radical de Freud proviene de esta otra dimensión: la idea de la historicidad y la plasticidad de los deseos. Y quizás el deslizamiento entre la palabra "instinto" y la palabra "pulsión" sea aquí más que un problema de traducción... ¿Alguien sabe alemán? La palabra en alemán es "Trieb", ¿no? Creo que significa más bien "pulsión" antes que "instinto".

Estudiante #1: No he leído a Freud y no sé qué palabra usa, pero...

Estudiante #2: Disculpe, ¿podría repetir la palabra?

MF: Sí, perdón: T-R-I-E-B. [*Murmullos de asentimiento y comprensión.*] ¿Cómo la traducirían entonces?

Estudiante #3: ¿Cuál es la palabra? ¿Podría repetir?

MF: *Trieb.*

Estudiante #3: ¡Ah sí!

Estudiante #2: Definitivamente la traduciría como "pulsión", pero, como usted decía, no es lo mismo...

MF: ¡Sí! Hay un énfasis muy distinto entre "instinto" y "pulsión", ¿no? Es una gran decisión a la hora de traducir.

Bien, ¿cuál creen entonces que es la diferencia? ¿Qué es lo que hay en juego? Si decimos que algo es una "pulsión", ¿en qué sentido es diferente a hablar de un instinto?

Estudiante #3: "Instinto" es muy biológico, ¿no?

MF: Correcto, sí. La "pulsión" tiene entonces un carácter maquínico o no-biológico, al menos en principio, lo cual implica una capacidad de redireccionar y reformular las pulsiones. No están "dadas" en la naturaleza biológica de los seres, de los humanos. Supongo que esa es la única forma de diferenciar a los seres humanos de otros animales... Podríamos preguntar: "¿los animales tienen pulsiones?".

Esta no es una pregunta retórica; es una pregunta abierta. Creo que podemos plantear la pregunta "¿los animales tienen pulsiones?". Porque podemos decir que tienen instintos, pero ¿tienen pulsiones? También podemos hacer la pregunta inversa: "¿realmente tenemos algo así como un instinto?". Y si lo tenemos, ¿qué es lo que está tratando de hacer propiamente todo el aparato de explicación freudiano? Si ya existen los instintos, ¿para qué se necesita tanto trabajo cultural? Una de las implicaciones más radicales de la teoría freudiana es que algo como la heterosexualidad es el resultado de un *colosal* proceso de aculturación; que la heterosexualidad no *ocurre* sin más, sino que tiene que haber todo un conjunto de iniciaciones, canalizaciones y oclusiones del deseo potencial para que algo como la heterosexualidad llegue a ser visto como la norma...

Por lo tanto, creo que estos dos costados de Freud están en conflicto, o al menos hay una tensión entre ambos, y es en parte por esto que Marcuse quiere seguir discutiendo con Freud, en lugar de simplemente ignorarlo como un pensador conservador... En lugar de eso, Marcuse está

diciendo: "Bueno, no, si lo damos vuelta, podemos ver a Freud como un pensador de la historicidad del deseo". Por esto es que tenemos constructos como la historia de la horda primitiva.

La historia de la horda primitiva, a la que hiciste referencia, ronda los textos de Freud, sobre todo *Tótem y tabú* de 1904[2] y *Moisés y la religión monoteísta*, que creo que fue finalmente publicado en 1939. Uno de los temas de la obra de Freud en general, y de esos ensayos en particular, es la repetición. La gran pregunta del psicoanálisis –bueno, no sé si "*la* gran pregunta"; más bien: *una* de las grandes preguntas [*risas*]–, podríamos decir, es la siguiente: "¿por qué repetimos cosas que no son placenteras?". Este es el fenómeno que observa en *Más allá del principio de placer*, y esto es lo que distingue a Freud de una forma de utilitarismo al estilo anglosajón. Saben que el famoso eslogan del utilitarismo... ¿Quién es el fundador del utilitarismo?

Estudiante #4: ¿Bentham?

MF: ¡Sí, Bentham! Sí, sí. Datos simples... Se me olvidan... Bentham es el maniquí sin cabeza... ¿O ese es su verdadero cuerpo?

Estudiante #4: Es su cuerpo, pero tienen guardada su cabeza en una caja. Se puede pedir verla.

MF: ¿Sí? ¿En la UCL?

Estudiante #4: En la UCL, sí.[3]

2. *Tótem y tabú* fue publicado originalmente en 1913.

3. Alusión al University College de Londres, que tiene en su poder la cabeza cortada y en mal estado de conservación del filósofo inglés Jeremy Bentham (1748-1832). [N. del T.: Bentham, pensador del siglo XVIII que concibió la idea del panóptico, dejó asentado en su testamento que su cuerpo debía ser momificado, vestido con sus ropas habituales y ubicado en la silla en la que solía sentarse a conversar con alumnos y colegas. El cuerpo puede verse en una vitrina en el hall de entrada de la University College de Londres. La cabeza sobre la momia es una réplica de cera.]

MF: Qué bizarro... Cada vez que pienso en Bentham se me viene a la mente el Bentham sin cabeza... Como sea... Bentham proclamó célebremente que la humanidad está a merced de dos amos soberanos: el placer y el dolor. Los seres humanos persiguen el placer y evitan el dolor. ¡Parece obvio! Pero Freud descubre que esta aparente perogrullada en realidad no se sostiene. La mayor parte del tiempo perseguimos cosas que parecen, a primera vista, dolorosas. Hay, en cierto sentido, un nivel de goce de segundo orden, que es el goce de cosas que, en el nivel de primer orden, parecen ser dolorosas. Y, sin embargo, parte del problema que Freud tenía con sus pacientes era este apego a un nivel de goce de segundo orden. Porque, si se tratara simplemente de personas que sienten dolor, y si ese dolor fuera sencillamente indeseable, podríamos disociarlos de ese dolor con bastante facilidad, pero, si existe un segundo tipo de satisfacción que se deriva de cosas que eran superficialmente dolorosas, entonces el cuadro es mucho más problemático, ya que se forman otros apegos. Esta es la cuestión que se le presentó a Freud y uno de los puntos clave que descubre.

Por lo tanto, tenemos este problema de la "compulsión de repetición", que está en el centro de *Más allá del principio de placer* de 1921. Como es sabido, *Más allá del principio de placer*, al igual que *El malestar en la cultura*, estaba sustancialmente influido por la experiencia de la Primera Guerra Mundial: una de las cosas que desconcertaban a Freud era la neurosis que había dejado la guerra. La neurosis de guerra es un fenómeno por el cual las personas repiten el trauma de un proyectil que estalla cerca de ellas. Así, si un libro se cayera de un estante, se verían

inmediatamente transportadas a la situación de un proyectil que ha explotado cerca suyo.

Hoy damos esto más o menos por sentado. Freud hizo la ingenua pregunta: ¿por qué? ¿Por qué las personas hacen esto? Si la única motivación de un organismo es evitar el pánico y buscar el placer, ¿qué lo lleva entonces a repetir estas cosas extremadamente desagradables? Parte de la respuesta consiste para Freud en adquirir algún tipo de dominio sobre el trauma. En cierto sentido, la repetición le permite al organismo afirmar el trauma por sí mismo. Y Freud analiza esto con el juego del "fort-da"... Juega este juego [con su nieto], para lidiar con la ausencia de su madre, que pasa cada vez más tiempo lejos de él. El juego consistía, creo, en arrojar un pequeño objeto que está aquí, luego no está, luego está allí, luego no está, luego está aquí, luego no está... Y así, en lugar de simplemente eludir el dolor por la ausencia de su madre, el niño lo convierte en un juego sobre el cual puede tener algún tipo de dominio, y que entretanto le brinda una especie de narrativa.

Esta compulsión a repetir se vuelve entonces crucial. Pero, por debajo de eso está el problema más metafísico que para Freud surge de las pulsiones básicas de los seres humanos. Y aquí es donde empieza a plantear la así llamada "pulsión de muerte", que es sumamente complicada... De todos modos, trataremos de abordarla.

En parte, es complicada porque el propio Freud no está del todo seguro de qué es. Podemos verla de dos formas, que en algunos aspectos son casi diametralmente opuestas. La primera sería verla simplemente como una pulsión destructiva o agresiva, que es al mismo tiempo el impulso hacia la autodestrucción. Freud empieza a plantear esta pulsión como una pulsión independiente de las pulsiones eróticas, las pulsiones de placer. Pero, lo que también empieza a pensar es lo siguiente: ¿esta pulsión realmente se *opone* al principio de placer, o es otra forma del principio

de placer? Porque a lo que la pulsión de muerte parece apuntar en última instancia, al menos en una de sus variantes, es a la aquiescencia, a la paz, a la calma absoluta, a la liberación respecto del deseo mismo. Esto es lo que se conoce como el "principio de nirvana"... Como si el organismo fuera una banda elástica de la que se tira y que está en estado de tensión. Y en la propia tensión existe este impulso innato hacia la liberación de esa tensión. Si sigo tirando de la banda elástica, no es que algo tira en el sentido opuesto, sino que la banda tira de sí misma.

Esta es una de las formas en que Freud empieza a pensar la pulsión de muerte. La pulsión de muerte tiene que ser trastocada en su finalidad, y así es como Marcuse la analiza fundamentalmente: las pulsiones eróticas están ahí para impedir que la pulsión de muerte alcance la aquiescencia. El organismo encuentra su propio camino hacia la muerte; esta es la línea que sigue Marcuse.

Hay otra forma de pensar la pulsión de muerte. Muchos lacanianos adoptan esta otra visión de la pulsión de muerte. Como Žižek. La pulsión de muerte no apunta a la muerte, a un estado final de aquiescencia. Apunta más bien... No quiero decir a una indiferencia a la muerte.

Uno de los ejemplos de Žižek es *Las zapatillas rojas* [*The red shoes*]. ¿Alguien la vio?

Estudiante #5: ¿Qué película?

MF: *Las zapatillas rojas*. Esa película de 1948 en la que una bailarina se pone un par de zapatos de baile embrujados que básicamente la hacen bailar hasta morir. En un primer momento la protagonista se encuentra en un estado de éxtasis, pero finalmente no puede seguir bailando a ese ritmo frenético y termina muriendo.

El punto no es que se haya apoderado de ella algo que tenía la intención de matarla, sino más bien que murió porque la pulsión la volvió indiferente a la muerte, a la

muerte orgánica. Esta pulsión fue más fuerte que el deseo de evitar la muerte.

Tenemos así estas dos nociones diametralmente opuestas de la pulsión de muerte, pero lo que tienen en común es la aversión hacia la idea de una disposición utilitarista de nuestros deseos. Así que, hay que lidiar con todo esto. Y ello lleva a Freud a formular sus tesis más pesimistas, que quedan expresadas de la manera más enérgica en *El malestar en la cultura*, texto citado de forma recurrente en este capítulo de *Eros y civilización* de Marcuse.

El malestar en la cultura, entonces... Creo que lo explicaste muy bien. [*En referencia a la introducción del estudiante.*] La tesis de *El malestar en la cultura* es que el malestar es inherente a la civilización.[4] Es imposible imaginar una civilización en la que el malestar haya sido desterrado. Y tal vez recuerden la famosa afirmación de Freud según la cual el objetivo del psicoanálisis no era eliminar la locura, lo cual es imposible...

[*La clase se interrumpe una vez más por alguien en la puerta del aula, que no tiene donde sentarse. Más movimientos de sillas.*]

Bien, ¿en qué estábamos...? *El malestar en la cultura*, sí. Hay, pues, un antagonismo entre la civilización y el placer. ¿Por qué? Bueno, la idea era que, básicamente, si a las personas se les permitiera disfrutar, si se les permitiera perseguir su placer todo el día, entonces ¡no harían nada!... Bueno, ¡no harían nada excepto perseguir ese

4. *Das Unbehagen in der Kultur* se tradujo al inglés –no sin el consentimiento y casi por sugerencia del propio Freud– como *Civilisation and Its Discontents*, con lo cual la idea de "civilización" tiene más sentido aquí, y para la discusión con Marcuse, que la idea de "cultura". Por lo demás, la palabra alemana "Kultur" también significa "civilización" y, al menos en este contexto, Freud equipara los dos términos. Ver Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión", *Obras completas*, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 5-6. [N. del T.]

placer! No producirían lo necesario para la vida. No habría agricultura. No construirían casas en las que vivir. No producirían otros tipos de bienes, que podrían ser disfrutados o que simplemente fueran necesarios para que exista la vida. Así que, en realidad, ni siquiera es concebible como un experimento mental, porque este tipo de entorno libre de represión no es sostenible, no podría sostenerse en el tiempo.

Pero aquí hay un punto que Marcuse retomaría. ¿Cuáles son los supuestos detrás de esto? ¿Cuáles son los supuestos detrás de la idea de que este nivel de malestar es necesario? El supuesto fundamental es la *escasez*.

Escasez quiere decir: lucha por los recursos; el hecho de que haya una abundancia natural significa que debe haber trabajo. Si hay trabajo, entonces hay alguien para hacer el trabajo. Si este trabajo no es intrínsecamente placentero o disfrutable, entonces debe haber una cierta compulsión a hacerlo, una compulsión *fuerte* que invalide el deseo más primario de placer que tienen las personas. Y, dado que esto es así, este es el origen de la represión, que se presenta como una respuesta a la escasez. *No hay civilización sin represión*. La represión es el fundamento de la civilización. ¡Eso es todo! Así de trágico es este relato.

En muchos sentidos, si Marcuse pertenece a un linaje de pensadores románticos, creo que Freud se inscribe en un linaje de pensadores pesimistas y trágicos. No hay forma de ir más allá de esto, en absoluto. Y es por eso que muchos revolucionarios marxistas sencillamente rechazan de plano a Freud, porque dicen que es un pensamiento conservador, para el cual la utopía es imposible, y es imposible por razones cuasi biológicas. Pero creo que Marcuse está tratando de señalar que *no* es una cuestión meramente *biológica, ni siquiera* dentro de la propia explicación de Freud. Es una cuestión *histórica* y tiene que ver con el *trabajo*. Y la historia y el trabajo no son fijos e inmutables. Son –por su naturaleza misma– variables.

Y esto es lo que *Eros y civilización* está intentando hacer: superar o salir del trágico impasse que sugiere *El malestar en la cultura*.

Vale la pena volver a pensar el papel del *mito* de la horda primitiva del que hablabas: qué papel juega para Freud este mito. Gran parte de los escritos de Freud de esa época son lo que yo llamo "retro-especulativos", en el sentido de que se basan en *algún* tipo de antropología... Esta idea de la horda primitiva no la inventó el propio Freud... Es una hipótesis bastante endeble desde un punto de vista empírico, pero su función parece ser hoy, e incluso en la época de Marcuse, una especie de mito del psicoanálisis antes que algo que se crea que efectivamente sucedió.

¿Por qué Freud habla de la horda primitiva? ¿Por qué está interesado en ella? Bueno, en ambas oportunidades, tanto en *Tótem y tabú* como en *Moisés y la religión monoteísta*, lo que Freud está tratando de explicar es la religión. ¿De dónde proviene la religión, en particular la religión judeocristiana? Creo que, como se ha señalado, un coraje arrogante y demencial fue lo que llevó a Freud a escribir –mientras se encontraba en Londres huyendo de los nazis– *Moisés y la religión monoteísta*, que en más de un sentido socava la base misma del judeocristianismo... Bien, ¿cuál era el argumento? En ambos casos, tenía que ver con el papel de la figura del padre primordial.

La figura del padre primordial tiene derechos exclusivos, o al menos una prerrogativa sobre los recursos básicos y el acceso a las mujeres. Tiene un derecho primario sobre eso. Están los hermanos –que no son necesariamente hermanos biológicos– y los hijos –que no son necesariamente hijos biológicos, dado que el padre no era literalmente un padre, sino que siempre ya tenía más bien una función simbólica–. La cuestión es que, en esta fase de la historia o en esta fase del mito, el padre simbólico y el padre físico son una y la misma figura –una sola entidad–, que

en teoría puede ser destruida. Con lo cual sería seguramente en *este* momento que se acabaría con la represión, es decir, con la represión en nombre del padre. ¿De qué trata entonces este mito? Esto es: ¿de dónde viene la represión? ¿Por qué las personas se reprimen a sí mismas? Se reprimen debido al padre negativo. El padre dice no. Creo que es Foucault el que hace el juego de palabras entre "el nombre del padre" y el "no del padre", que en francés suenan parecido: *nom* y *non*.[5]

Pero los hermanos se reúnen y piensan: "Nosotros somos un montón y ese gordo bastardo es uno solo". [*Risas*.] ¿Por qué seguimos acatando estas restricciones? ¿Por qué no lo derrocamos?". Así, no solo lo derrocan, sino que lo matan violentamente, lo desmiembran y se lo comen. (Creo que esto es bastante central para "Sexo, género, especies", si es que alguien está tomando ese curso.)[6] Se lo comen. Esta es la *audacia* de Freud. Es asombroso, ¿no? Está diciendo que este es el origen de la comunión cristiana, lo cual, si lo pensamos, es bastante bizarro. "Este es el cuerpo de Cristo que por vosotros es dado." En parte, Freud está tratando de pensar de dónde habría surgido este mito. Y cree que solo habría surgido de la transmisión de un recuerdo inconsciente en el que el padre fue realmente asesinado y devorado.

Bien. ¡Entonces ya está! ¡Jubileo! ¡Carnaval! El padre está muerto. No más opresión.

No. No está nada. No funciona así.

[*Risas*.]

5. Es Lacan quien hace este juego de palabras, escribiendo acerca del "nom du père" y el "non du père". Ver Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 2009. Foucault también comentó este juego de palabras en la obra de Lacan. Ver Michel Foucault, "El 'no' del padre", *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 107-122.

6. "Sex, Gender, Species" era un módulo de posgrado independiente que también podía ser elegido como parte del máster en Teoría del Arte Contemporáneo, dirigido por la Dra. Lynn Turner.

Lo que Freud está diciendo es que, en este momento, en lugar de deshacerse del padre, el padre es eternizado en forma de culpa y remordimiento. En cuanto los hijos matan al padre, no saltan de júbilo. Se sienten culpables. Y el padre, que antes era una figura finita, pasa a ser una especie de espectro virtual infinito. Podemos escapar del padre físico, pero no de la voz introyectada del padre, que nunca está satisfecho y siempre pide más, que plantea exigencias que no pueden ser cumplidas, y con quien ahora no se puede razonar. Ya antes no se podía, pero ahora esa posibilidad está definitivamente clausurada.

Estos son los orígenes del superyó y de lo que los lacanianos llaman el Gran Otro: la forma básica de la autoridad represiva dentro de la sociedad. Pero, lo que es interesante para Freud, y que a su vez es el origen de la moralidad en cuanto tal, son los sentimientos fraternales que los hermanos se profesan entre sí. De aquí proviene originalmente la moral, a pesar de que no hay un recuerdo literal de esto –puede que porque nunca sucedió–, ni siquiera en la explicación de Freud; es más bien un recuerdo inconsciente que se transmite a lo largo de la historia.

La agencia del padre es, pues, la agencia de la mortificación; la muerte de la carne. Para iniciarnos en la sociedad, tenemos que renunciar a algo crucial. Tenemos que renunciar al deseo, y, en concreto, podríamos decir, este deseo es el deseo de la madre. Volvemos así al núcleo estereotipado de lo que la gente cree que es el pensamiento de Freud: la idea del deseo de la madre. Pero creo que ahora podemos ver de dónde proviene este deseo de la madre. No es que el deseo de la madre sea lo primero, sino que viene a ocupar el lugar de otro deseo, que es el deseo de no existir en absoluto como un ente separado. Habrán escuchado acerca de la "ansiedad por separación": el terror del bebé al descubrir que es un ente finito y que tiene que valerse por sí mismo en el mundo. Lo que lo atormenta es entonces el mito –o una imagen, en el sentido lacaniano de

lo imaginario– de una sensación vaga, borrosa y onírica de fusión con la madre.

Es una de las cosas que dicen Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*: antes de que exista la noción de una "madre" y un "hijo" no hay diferencia alguna entre la madre y el hijo. Esto es lo que se desea más fervientemente: la aniquilación del sujeto individual y el retorno al estado de fusión en el vientre materno. En otras palabras, esta es una forma de pulsión de muerte en sí misma: la aniquilación de la subjetividad individual, el retorno a un estado de aquiescencia, en el que podríamos decir que todo deseo se ve satisfecho, pero también que no hay deseo en absoluto. Si todos nuestros deseos son saciados, entonces ya no tenemos ningún deseo. Esa relación entre la muerte y la satisfacción es irrelevante.

Bien. Este es el gran trasfondo freudiano... ¿Dónde entra Marcuse en todo esto? En parte, como les digo, Marcuse extrae esa dimensión histórica. De nuevo, el estereotipo de Freud dice que todo se trata del triángulo edípico: todos quieren tener relaciones sexuales con su madre. Pero la pregunta es: ¿por qué? ¿Brinda eso una respuesta completa? Creo que, según Marcuse, no, esa no es la respuesta completa, porque en realidad no son las pulsiones sexuales o eróticas lo que está primero. Lo que está primero es la cuestión del trabajo.

Entonces, ¿por qué hay represión? Hay represión para que la gente trabaje, para que la gente pueda ser obligada a trabajar. Este es el cambio fundamental de énfasis que tenemos que hacer. Marcuse no está diciendo esto en un sentido opuesto a Freud. Ya está ahí en el texto de Freud, pero el énfasis es ligeramente distinto. ¿Qué pasaría si la gente no tuviera que trabajar? ¿Y si no todo trabajo fuera desagradable o doloroso? De acuerdo con Freud, según lo parafrasea Marcuse: "La cadena de inhibiciones y desviaciones de las aspiraciones instintivas no puede ser rota".[7] Luego lo cita:

7. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2008, p. 84.

"En términos generales, nuestra civilización se edifica sobre la sofocación de los instintos".[8] Y continúa Marcuse:

> La civilización es antes que nada progreso en el *trabajo* –esto es, trabajo tendiente a procurar e intensificar las necesidades de la vida–. Normalmente, este trabajo no produce satisfacción en sí mismo; para Freud carece de placer, es doloroso. En la metapsicología de Freud no hay lugar para un "instinto de trabajo" original.[9]

Un poco más abajo:

> El trabajo básico en la civilización es no-libidinal, es esfuerzo [*labor*]; el esfuerzo es "desagrado", y este desagrado tiene que ser impuesto. "En efecto, ¿qué motivo tendrían los seres humanos para dar otros usos a sus energías sexuales si de cualquier disposición de ellas pudieran obtener una satisfacción placentera total? Nunca dejarían atrás ese placer y no producirían ningún progreso ulterior".[10]

Creo que esto es lo que acabamos de decir... Y más adelante:

> El trabajo que creó y aumentó la base material de la civilización fue principalmente trabajo con esfuerzo, enajenado, doloroso y miserable –y todavía lo es–. La realización de tal trabajo difícilmente gratifica las necesidades e

8. Citado en ibíd. Sigmund Freud, "La moral sexual 'cultural' [civilizada] y la nerviosidad moderna", *Obras completas*, vol. 9, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 167-168.

9. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, op. cit., pp. 84-85.

10. Ibíd., p. 85. [El pasaje que cita Marcuse pertenece a Sigmund Freud, "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)", *Obras completas*, vol. 11, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 183.]

> inclinaciones *individuales*. Fue impuesto sobre el hombre por la necesidad bruta y la fuerza bruta.[11]

Ahora bien, estas dos cosas no son lo mismo, ¿o sí? La necesidad bruta es una cosa y la fuerza bruta es otra. Y podemos ver esta especie de desdoblamiento en muchos de esos mitos clave, como el de los hijos que matan al padre primordial. Lo que Marcuse parece estar diciendo es que el padre se convierte en el chivo expiatorio, en cierto sentido, por el hecho de que no podemos alcanzar una satisfacción libidinal plena.

Hay aquí una interesante narrativa que podemos seguir. En un primer momento los hijos piensan: "Si tan solo nos deshiciéramos del padre, seríamos capaces de disfrutar plenamente". Pero luego descubren que en realidad no se trata solo del padre, sino que hay otro problema intrínseco que bloquea ese goce pleno: la necesidad misma, podríamos decir. Es la propia naturaleza del mundo la que haría que estemos insatisfechos. Pero la necesidad tiene que ser reforzada por la dominación.

Lo que estamos analizando tiene que ver con este reiterado ciclo en el cual se produce una rebelión inicial que es hasta cierto punto exitosa, pero termina reproduciendo la dominación. Parte del valor de la teoría freudiana para la Escuela de Frankfurt en general, y para Marcuse en particular, radica en que ofrece una explicación de por qué este sería el caso. En lugar de desplazar al padre, los rebeldes *re*emplazan al padre y asumen la función del padre ellos mismos.

> Desde la rebelión de los esclavos en el mundo antiguo hasta la revolución socialista, la lucha de los oprimidos ha terminado siempre con el establecimiento de un nuevo y "mejor" sistema de dominación; el progreso ha tenido

11. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, op. cit., p. 88.

> lugar a través de una cadena de control cada vez más eficaz. Cada revolución ha sido el esfuerzo consciente por reemplazar un grupo en el poder por otro; pero cada revolución también ha liberado fuerzas que han "sobrepasado la meta", que han luchado por la abolición de la explotación y la dominación. La facilidad con que han sido derrotadas exige una explicación.[12]

Marcuse habla de la autoderrota como un aspecto clave en esta derrota.

Según Marcuse, entonces, parte de lo que está sucediendo –y esto plantea una interesante tensión con [Ellen] Willis, sobre la que volveremos en breve– es que la familia tiene *menos* importancia de la que solía tener. ¿Por qué? Porque la familia es la despersonalización del superyó.

En pocas palabras: en la división tripartita que Freud introduce en su obra tardía –entre el ello, el yo y el superyó–, el superyó *es* la voz interiorizada del padre, toda vez que habla de límites simbólicos. Dice "no", exige del individuo más de lo que el individuo puede dar. El superyó son las fuerzas *introyectadas* de la represión social, pero no se trata de una agencia racional. Dejemos esto en claro. Sus exigencias *no pueden ser cumplidas*. El ello sería entonces el órgano que busca una satisfacción más directa de los deseos. Y el yo en realidad no existe en sí mismo. Existe como la mediación de la tensión entre el ello y el superyó.

En las viejas formas de la sociedad, la función del superyó está estrechamente asociada con el padre, pero en la sociedad contemporánea se distribuye entre las instituciones de la administración. Y esto significa que, en parte, se trata de un problema que ha estado presente desde que el asesinato de la figura del padre fracasó. No hay nadie a quien culpar: todos somos culpables, pero nadie lo es. "Ehh, en cierto sentido es su culpa, pero en realidad no lo

12. Ibíd., pp. 92-93.

es, porque todo el sistema es un sistema de restricciones y represiones, del que ellos mismos son víctimas. Ellos no son los autores de estas cosas."

¿Cómo salimos de esto? El concepto de represión excedente al que se aludió en la introducción es fundamental. En la mayoría de las sociedades imaginables se requiere algún grado de represión para que la gente produzca algo. Pero la represión excedente es la represión social que se añade a eso, más allá de la necesidad. Además de la necesidad cuasi biológica existe también la presión cultural y social.

Para mí el aspecto clave es la escasez. La sociedad moderna debería ser, en muchos sentidos, la más represiva, teniendo en cuenta la generalización de la función paterna mucho más allá del padre. Sin embargo, la otra cara de la moneda es que la tecnología, en particular, ha generado las condiciones para la eliminación de la escasez y del trabajo pesado.

> La excusa de la escasez, que ha justificado la represión institucionalizada desde sus inicios, se debilita en cuanto el conocimiento y control del hombre sobre la naturaleza aumenta los medios para satisfacer las necesidades humanas con un mínimo de esfuerzo. El empobrecimiento todavía prevaleciente en vastas áreas del mundo ya no se debe principalmente a la pobreza de los recursos humanos y naturales, sino a la manera en que éstos son distribuidos y utilizados. Puede que esta diferencia sea irrelevante en la política y para los políticos, pero tiene una importancia decisiva para una teoría de la civilización que deriva la necesidad de la represión de la desproporción "natural" y perpetua entre las necesidades humanas y el medio ambiente en que deben ser satisfechas. Si tal condición "natural", y no ciertas instituciones sociales y políticas, es la razón de ser de la represión, entonces ésta ha llegado a ser irracional. La cultura de la civilización industrial

> ha convertido al organismo humano en un instrumento cada vez más sensible, diferenciado e intercambiable, y ha creado una riqueza social lo suficientemente grande como para transformar este instrumento en un fin en sí mismo. Los recursos disponibles dan lugar a un cambio *cualitativo* de las necesidades humanas. La racionalización y la mecanización del trabajo tienden a reducir la cantidad de energía instintiva canalizada en el trabajo duro (trabajo alienado), liberando así la energía necesaria para la consecución de objetivos fijados por el libre juego de las facultades individuales. La tecnología opera contra la utilización represiva de la energía en la medida en que minimiza el tiempo necesario para la producción de las necesidades la vida, ahorrando así tiempo para el desarrollo de necesidades que están *más allá* del ámbito de la necesidad y del derroche necesario.
> Pero, cuanto más cerca está la posibilidad real de liberar al individuo de las restricciones que en otras épocas se justificaban por la escasez y la falta de madurez, tanto mayor es la necesidad de mantener y optimizar estas restricciones para que no se disuelva el orden de dominación establecido. La civilización tiene que defenderse del espectro de un mundo que podría ser libre.[13]

¡Una espécie de Marcuse aceleracionista! Continúa en este tono en este otro pasaje, que es donde suena más aceleracionista: "Lo que es regresivo no es la mecanización y la estandarización, sino su confinamiento; no la coordinación universal, sino su encubrimiento bajo libertades, elecciones e individualidades espurias". Y, tras una enumeración, típica de la Escuela de Frankfurt, de los miserables placeres de la sociedad moderna –heladeras y departamentos–, concluye: "[Los individuos] tienen innumerables oportunidades de elegir, innumerables aparatos

13. Ibíd., pp. 94-95.

que son todos del mismo tipo y los mantienen ocupados y distraen su atención del verdadero problema, que es la conciencia de que podrían a la vez trabajar menos y determinar sus propias necesidades y satisfacciones".[14]

Para resumir: en mi opinión, este es el núcleo de lo que es un texto significativo para el presente módulo. Marcuse identifica la larga historia de la dinámica detrás del "principio de rendimiento" o, de lo que creo que es idéntico a la "ética del trabajo".[15] En muchos sentidos, Marcuse es una especie de romántico y kantiano. Sigue el linaje clásico de la filosofía que se pregunta: ¿qué es la libertad? La libertad es algo que se persigue como un fin en sí mismo, y no para fines extrínsecos, para fines que nos son impuestos por otros. Cuando hay escasez, ante todo tenemos que lidiar con esa escasez como un problema. Tenemos que hacernos cargo de esa escasez. Tenemos que ocuparnos de ella. Pero, cuando la tecnología puede hacer gran parte de ese trabajo por nosotros, ya no tenemos esa excusa. Lo que tenemos es una gran cantidad de represión excedente que solo busca mantener la dominación por la dominación misma y retener la ilusión de la imposibilidad de la libertad para los seres humanos, es decir, la imposibilidad de que las personas sean autónomas, trabajen menos y determinen sus propias necesidades y satisfacciones.

14. Ibíd., pp. 100-101.

15. Marcuse habla del "principio de rendimiento" como la "forma histórica prevaleciente del *principio de realidad*" (ibíd., p. 46); el término de Freud para designar la pulsión central del yo, que negocia y ve el mundo a través de la tensión producida por el superyó y el ello, es decir, la pulsión que se opone al "principio de realidad". Mientras que Freud más tarde escribiría *Más allá del principio del placer*, podríamos decir que el libro de Marcuse es su *Más allá del principio de realidad*. Esta posición prefigura la razón psicodélica y spinozista de Fisher. Para Marcuse, "más allá del principio de rendimiento, la gratificación de los instintos requiere un mayor esfuerzo consciente de la racionalidad libre, conforme menor sea el subproducto de la racionalización sobreimpuesta de la opresión" (ibíd., p. 207).

Espero que se puedan ir viendo los vínculos bastante fuertes entre esto y algunas de las cosas de las que hablamos la clase pasada respecto de cómo una sociedad postrabajo es fundamental para el postcapitalismo.

Como les dije, esta es mi apuesta por considerar a Marcuse como una espécie de aceleracionista. Esa frase sobre "el espectro de un mundo que podría ser libre", ¿no tiene que ver con consumar la alienación? "La eliminación de las potencialidades humanas del mundo del trabajo (alienado) crea las precondiciones para la eliminación del trabajo del mundo de las potencialidades humanas."[16] Una inversión [dialéctica] típica de la Escuela de Frankfurt.

Bien. Estamos en 1954. Estas ideas circulan, no necesariamente por mediación directa de Marcuse, pero están en el ambiente. Y crean las condiciones para la década del sesenta, que es precisamente cuando, en gran parte del mundo occidental, la escasez es sustancialmente reducida, sobre todo para los miembros de lo que podríamos llamar la "clase bohemia", una nueva clase bohemia emergente. Ellos no tienen que trabajar tanto. Hay etapas, sobre todo en su juventud, en las que están liberados del trabajo durante largos períodos de tiempo, y empiezan a inspirarse en esta idea de que podemos trabajar menos y determinar nuestras propias necesidades y satisfacciones. Y esta es la base de la "contracultura" de los sesenta, de la que Ellen Willis formó parte.

Con lo cual tal vez ahora podamos escuchar a [estudiante #7] para que nos diga algunas palabras sobre lo que parece que está en juego en el texto de Ellen Willis.

Supongo que hay una especie de narrativa inversa en el hecho de poner primero [en la guía de lecturas] el texto de Willis, que tampoco fue contemporáneo de la contracultura, sino que apareció después. Willis lo escribió a finales de los setenta, creo que en 1979: un año muy importante.

16. Ibid., p. 105.

Ya entonces está tratando de explicar qué es lo que salió mal y por qué [la contracultura] no funcionó, pero creo que hay una cierta resonancia entre ella y Marcuse.

Estudiante #7: Sí, creo que, como usted acaba de mencionar, Willis señala cómo, después de la Segunda Guerra Mundial, las décadas del cincuenta y el sesenta fueron más una era dorada en lo que respecta al feminismo –sobre todo al feminismo radical– que la década del setenta, que es cuando ella está hablando de lo que vivió como consecuencia del conservadurismo social y las medidas de austeridad.

Se produce un renacimiento de los valores familiares tradicionales y eso implica directamente a las feministas radicales y a la contracultura, porque consideran que hay una interdependencia entre el capitalismo y los valores familiares tradicionales.

La contracultura es anticapitalista y siente como si la sociedad estuviera retrocediendo de nuevo. Y me parece bastante interesante cómo van apareciendo, a lo largo del texto, estas constantes contradicciones y obstáculos que ella enfrenta personalmente, y a las que el feminismo como una suerte de totalidad también se enfrenta. Así, el deseo de casarse, que alguna vez tuvo y ahora tiene de nuevo, la lleva a esta lucha interna con respecto a la moralidad del matrimonio, porque estar casada es aceptar esta necesidad de estar dentro de una sociedad familiar y patriarcal, lo cual no es bueno para una feminista en los setenta. Y también habla de las personas que estuvieron involucradas en sus protestas, como determinados hombres que se consideraban feministas, pero solo querían liberar a las mujeres hasta cierto punto. Querían que ellas se liberaran, pero seguían queriendo esposas. O esta "clase bohemia" de la que usted estaba hablando: Willis tenía una posición bastante crítica hacia ellos, porque muchos bohemios eran de clase media y nunca hicieron suyas las

luchas que otras personas en su situación habrían emprendido.

Siento como si Willis también se hubiera dado por vencida en el texto. Quiere perseguir sus ambiciones, también en un nivel egoísta, ver cómo sus ideas feministas siguen adelante y dejan atrás esta sociedad patriarcal. Pero me parece que, en su opinión, hay una sensación de que es imposible salir de los límites de una sociedad capitalista.

MF: Creo que en parte por eso es que me gusta. Documenta el significado histórico de finales de la década del setenta. Pero lo que también me gusta... Ellen Willis, por cierto, para quienes no la conocen: fue una crítica cultural y escribió sobre música; estuvo involucrada en el corazón mismo de la contracultura. Sin embargo, creo que de verdad derriba muchos de los estereotipos sobre lo que fue la contracultura y cuáles eran sus ambiciones truncas.

¿Por qué todavía nos importan los sesenta? ¿Por qué *deben* importarnos los sesenta? ¿Por qué nos acechan en el nivel de la iconografía y por qué persisten sus formas culturales? Diría que tiene algo que ver con los deseos no realizados que eran inherentes a esas formas y a los que esas formas todavía les hablan... No me gusta esta expresión, "hablarle a"... Mejor dicho: los deseos no realizados para los cuales esas formas culturales todavía son relevantes.

¿Qué se desprende de esto? Creo que es cierto, es como si Willis se hubiera dado por vencida. Pero es honesta al respecto. Está diciendo que esto era parte de un estado de ánimo general, y efectivamente lo era, en la década del setenta. Así, entre el libro de Marcuse y el de Ellen Willis tiene lugar este intento de ruptura –que fracasa, que *claramente* fracasa–. Y creo que el libro de Willis es importante porque identifica algunas de las razones por las cuales fracasó.

Pero volvamos a lo que la contracultura realmente *quería* en ese entonces. La contracultura aspiraba a eso que queda indicado en la frase que escogí: "Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible".[17] A los que vinimos después de la década del sesenta –yo nací en la década del sesenta, pero muy tarde como para comprenderlo en ese momento–, nos resulta difícil imaginar una época en la que esas ambiciones parecían realistas. Lo que este texto documenta en ese momento es el surgimiento simultáneo y sincronizado del realismo capitalista y el realismo doméstico, así como su co-implicación: la idea de que no hay alternativa al capitalismo y de que tampoco hay alternativa a la familia.

De hecho, creo que el realismo doméstico es aún más poderoso que el realismo capitalista en el mundo de hoy. Incluso cuando yo iba al colegio, en los ochenta, había debates bastante serios acerca de alternativas a la familia. Recuerdo que, cuando les daba clase a adolescentes, hace unos años, hablábamos acerca de alternativas a la familia y sencillamente se horrorizaban de solo pensar en eso. Y la verdadera tragedia era que, por supuesto, muchos de ellos venían de entornos familiares muy difíciles. Así que tenían esta imagen idealizada de la familia que no se correspondía en absoluto con su experiencia de la familia. Y, sin embargo, esa idealización misma implicaba que de todos modos se aferraban a la familia como una idea. Hoy la misión contracultural de acabar con la familia ha desaparecido casi por completo como un fenómeno cultural generalizado.[18]

Yo no distingo, en un sentido kantiano, entre la familia como una estructura trascendental y la familia como

17. Ellen Willis, *Beginning to See the Light: Sex, Hope, and Rock-and-Roll*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2012, p. 158.

18. Esta cuestión ha vuelto a plantearse en años más recientes. Ver Sophie Lewis, *Otra subrogación es posible. El feminismo contra la familia*, Manresa, Bellaterra, 2020.

un hecho empírico. La familia, como un hecho empírico, está bajo una presión *enorme*. Según tengo entendido, particularmente en el Reino Unido –no sé cuáles son las cifras en el resto del mundo–, hay más personas viviendo solas que nunca antes. Por supuesto, el divorcio ha aumentado de forma desproporcionada desde la década del setenta. Así que no diría que la familia es empíricamente fuerte (es empíricamente débil, pero trascendentalmente fuerte). Es fuerte en cuanto una suerte de estructura básica que sigue siendo normativa. Ahora bien, cuando pensamos en personas que viven de manera colectiva, pensamos esa vida colectiva como una fase temporal, pero en realidad esta situación se da con más frecuencia que en los setenta, porque la gente no puede permitirse el lujo de vivir sola, sobre todo en Londres.

Por lo tanto, hay cada vez más personas que viven fuera de la estructura familiar, y sin embargo diría que la familia sigue siendo normativa. También podemos observar que hay cada vez más opciones para las mujeres, pero ninguna de esas opciones está permitida, ninguna de esas opciones es socialmente aceptable, al menos desde el punto de vista de las narrativas de derecha todavía dominantes. Si tienes un hijo y te quedas en casa para cuidarlo, eres una yaga que debería estar trabajando. Si no tienes hijos, y eres libre; estás negando la naturaleza. *Todos quieren tener hijos, ¿no?... Sabemos que en realidad todas las mujeres quieren tener hijos...* Estas cosas ya deberían ser totalmente arcaicas. Pero no lo son, ¿o sí? Y esta especie de doble vínculo, según el cual en todo momento estamos ante dos mandatos contradictorios, es clave para las formas contemporáneas de subyugación y el sometimiento constante de las mujeres. Las revistas de mujeres están plagadas de estos mandatos contradictorios. ¡Ama tu cuerpo! ¡Sé *quien quieras ser! Aquí tienes una dieta...* [*Risas.*] Esto está muy lejos de lo que la gente pensaba que era realista.

La gente pensaba que era realista. Esto es lo que Willis está señalando. *Era* realista. Nos desharemos de la familia y lo haremos *ahora*. Lo haremos ahora. Empezaremos a vivir en comunas y eso será todo, ese es el final. Pero, obviamente, eso era ridículo. ¡Pero no parecía ridículo en ese entonces! Y ese es el valor del libro de Willis: unir estas dos cosas. Hacia finales de la década del setenta, la ambición prometeica de que *esto podía revertirse* ya había desaparecido, junto con esta vívida convicción de que podía realizarse.

Así pues, Willis dice que hay una serie de aspectos que dan cuenta de por qué [la contracultura] fracasó. ¿Cuáles son? ¿Cuáles fueron las principales razones?

Estudiante #8: ¿Acaso uno de esos aspectos tiene que ver con la idea de cómo el matrimonio en cuanto institución reprime el deseo? Porque estaríamos yendo en contra de la noción de una acción instintiva, ya que el matrimonio supone entrar en una especie de acuerdo a largo plazo, y establecemos una especie de constructo que, tradicionalmente, no permite que persigamos nuestro deseo a medida que va cambiando.

MF: Sí, eso es parte de la cuestión. Willis está sugiriendo que hay un conflicto inherente entre las relaciones amorosas que cambian con el tiempo y la permanencia de la institución del matrimonio. Y en el libro de Nick [Srnicek] y Alex [Williams], los autores señalan lo siguiente: cuanta más independencia económica tengan las mujeres, más se respetará la idea de algo como el ingreso básico universal.[19]

19. En el libro de Srnicek y Williams, *Inventar el futuro*, hay frecuentes referencias a la emancipación de las mujeres. Más específicamente, Fisher se refiere aquí a un argumento en torno a la abolición del trabajo y el paso hacia la plena automatización de la sociedad. En determinado momento, por ejemplo, Srnicek y Williams sostienen que las actitudes arcaicas hacia lo que según el estereotipo se piensa como "trabajo de mujeres" sigue

Existe este yugo de un conjunto erótico y emocional de deseos con un componente institucional. Pero ¿por qué eso no iría en contra del matrimonio? ¿Por qué eso no hablaría a favor de vivir comunalmente? Ese es un problema. Por eso los matrimonios son malos. Por lo tanto, vayamos todos a vivir en comunas...

¿Alguien ha vivido en una comuna? [*Nadie responde.*] Hasta hace incluso veinte años, creo que probablemente algunas de las personas en esta aula lo habrían probado.

Lo cual nos lleva a la privatización del dinero, ¿no? La idea parece tener el sentido de compartir el dinero con tu familia, pero compartirlo de forma permanente con personas que no son de tu familia... También está la cuestión de la crianza colectiva de los hijos. Sé que Big Flame, que fue una especie de grupo comunista libertario de los setenta, hacía esto.[20] Ellos experimentaron con la crianza colectiva.

yendo en detrimento del modo en que consideramos estas cuestiones. "A decir verdad, el estereotipo de que las mujeres proveen cuidado y desean ese trabajo afectivo por naturaleza suele ser un disfraz pernicioso para su explotación continua, pero ¿y si gran parte de esa labor pudiera eliminarse? [...] Tareas domésticas como limpiar la casa y doblar la ropa, por ejemplo, se pueden delegar cada vez más a las máquinas. [...] De manera más especulativa, algunos han argumentado que el dolor y el sufrimiento implicados en el embarazo deberían relegarse al pasado, en lugar de confundirse con lo bello y lo natural. En esta visión, las formas sintéticas de reproducción biológica posibilitarían una igualdad recién descubierta entre los sexos" (*Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*, Barcelona, Malpaso, 2017). Esto tiene implicaciones directas para la implementación de un ingreso básico universal: "Un ingreso básico no solo transformaría el valor de los peores trabajos, sino que también reconocería hasta cierto punto el trabajo no remunerado de buena parte de las tareas de cuidado. De la misma manera en que la demanda de salarios para las labores domésticas reconoció y politizó el trabajo de las mujeres en casa, un IBU reconoce y politiza la manera generalizada en que todos somos responsables de la reproducción de la sociedad: del trabajo informal y del formal, del doméstico y del público, del individual y del colectivo" (ibíd.).

20. Big Flame fue un grupo político de clase trabajadora compuesto por socialistas, marxistas libertarios, trotskistas y anarquistas, que surgió de las fábricas de Liverpool y alrededores en 1970 y operó en todo el Reino Unido hasta su disolución en 1984. El grupo publicó una revista y un periódico

¡Y por supuesto que iba a funcionar! Tiene que funcionar mejor, ¿no? Tiene que funcionar mejor que criar a los hijos en el contexto de la así llamada "familia nuclear".

Podríamos decir que la familia nuclear ha estado en crisis desde el momento en que surgió. Porque la familia nuclear es nueva –en términos históricos, muy nueva–, aunque adquiere esta especie de normatividad cuasi trascendental. Mamá-papá-yo.[21] Esta es claramente la base del modelo freudiano, pero, por supuesto, en la época de Freud la realidad no era mamá-papá-yo, sino probablemente mamá-papá-niñera-yo... Porque las familias ampliadas fueron la norma durante gran parte de la historia, y solo recientemente, bajo la presión del capitalismo, es que surgió la familia nuclear.

No deberíamos sentir nostalgia por la familia ampliada. Tiene muchos problemas. Pero podemos sentir nostalgia por ciertos aspectos de ella, en comparación con la familia nuclear...

Es simplemente una cuestión de probabilidades, ¿no? Si tenemos un grupo más grande de personas involucradas en la crianza de los hijos, las probabilidades de que salga terriblemente mal o de que se transmitan neurosis muy específicas seguramente son mucho menores.

Pero la realidad de estas comunas, tal como se desarrollaron en la década del sesenta... ¿Vieron esa serie de Adam Curtis? Alguno tiene que haberla visto. La serie *Machines of Loving Grace*, donde Curtis se burla abiertamente de la comuna.[22] Puede que esto también esté justificado...

más teórico y tuvo una gran influencia entre los marxistas británicos de la época.

21. Alusión a *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, cuyo segundo capítulo empieza así: "Edipo restringido es la figura del triángulo papá-mamá-yo, la constelación familiar en persona". Ver Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 57.

22. *All Watched Over by Machines of Loving Grace* fue una serie documental en tres partes del cineasta Adam Curtis, emitida originalmente por la BBC en 2011.

Para mí el aspecto clave que Willis señala es la impaciencia. La impaciencia, los privilegios materiales y la edad (que en cierto sentido es otra forma de privilegio, aunque hoy ya no tanto...). La impaciencia, en primer lugar: pensaron que podían deshacerse de esto de inmediato. Lo cual es una locura. Creer que podíamos deshacernos sin problemas de cosas que, dice la autora, habían existido por miles de años. ¿Cómo lo *haremos? Iremos a vivir juntos en una misma casa y lo resolveremos.* Pero sencillamente no tuvieron la persistencia que las familias tenían. No encontraron una forma de hacer que esto se sostuviera en el tiempo. Así, incluso las comunas relativamente exitosas solo duraron unos pocos años. ¡Pensar que las personas odian a sus propias familias! No es tan habitual. Pero aun en ese caso, siguen manteniendo cierto nivel de identificación con ellas, probablemente por el resto de sus vidas. Lo cual demuestra el poder de una estructura familiar profundamente arraigada; por eso creo que lo que Willis está señalando es la tenacidad de estas estructuras, que no se pueden superar solo de manera voluntarista. Y esas estructuras satisfacen necesidades reales; la familia satisface necesidades reales. Puede que lo hagan mal... Porque la época de Willis es también una época en la que la familia está siendo atacada por personas como R.D. Laing y David Cooper, quienes sostienen que es la fuente de las enfermedades mentales. La familia es una especie de fábrica de neurosis y psicosis.[23]

23. En su primera gran obra, *El yo dividido* (1960), Laing describe el surgimiento en psicoanálisis del concepto de la madre "esquizofrenogénica". Esta madre es (sin saberlo) responsable de las nociones conflictivas del yo que conducen a las tendencias esquizofrénicas en sus hijos. Laing, no obstante, amplía esta idea: "No solamente la madre, sino también toda la familia puede impedir más que facilitar el desarrollo de la capacidad del niño para participar en un mundo compartido real, en cuanto yo-con-otro" (Ronald D. Laing, *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, México, FCE, 1975, p. 185). Esta idea cobraría prominencia en los escritos posteriores de Laing, particularmente en sus obras *Cordura, familia y locura* (1964) y *La política de la familia y otros ensayos* (1971). David Cooper estaba escribiendo por estos mismos años y su principal obra sobre la familia, *La muerte de la familia*, también fue publicada en 1971. Significativamente, Cooper había editado unos años antes *La dialéctica de la liberación*, un volumen que compilaba las ponencias presentadas en el Congreso sobre la Dialéctica de la Liberación en Londres en 1967, entre las cuales se incluían conferencias de Gregory Bateson, cuya concepción de la esquizofrenia sería una influencia central en Deleuze y Guattari, así como en Herbert Marcuse.

La gente ya no decía esto en la época en que Willis escribió su libro, pero sí era algo que estaba en el ambiente en la década del sesenta.

Así que la impaciencia, ese es un primer factor. La impaciencia. Estructuras de esta tenacidad, de esta duración, que claramente satisfacen una necesidad y que, aun cuando no lo hagan, gracias a esa persistencia pura y dura siguen imponiendo un cierto nivel de apego hacia ellas. Son difíciles de superar, si no totalmente imposibles de superar.

Un segundo factor que Willis señala es la juventud. Muchas de las personas involucradas en las comunas eran jóvenes. Podían permitirse hacer este tipo de experimentos durante un tiempo, pero, a medida que fueron creciendo, se replegaron en las estructuras estándar de la sociedad occidental.

Otro factor que menciona es la riqueza y el privilegio. La mayoría de las personas no tenían la capacidad de "desertar". Este era, obviamente, un aspecto clave, como Willis observa y como vemos también en Marcuse. La relativa prosperidad es clave, la relativa prosperidad de los Estados Unidos en esa época. Pero esa prosperidad no estaba distribuida equitativamente, y aquellos que desertaban solían ser aquellos que podían darse el lujo de hacerlo. No estoy diciendo que fueran insinceros y pensaran: "Sí, puedo desertar por un tiempo, pero, dentro de unos años, podré regresar cuando tenga mayor capacidad de hacerlo", pero, en cierto sentido, no tenían esos niveles

básicos de ansiedad en torno a los riesgos de dejar atrás las estructuras conservadoras.

Esto nos deja ante un panorama bastante sombrío... Pero eso no es lo que realmente quería extraer de esto... [*Se ríe.*] Por lo tanto, ¿y si replanteamos lo que estaba sucediendo en los sesenta no como una era dorada en la que todo era genial y después salió todo mal? El análisis de Willis nos da algunos de los recursos para pensar esto como un proyecto estancado. Si la impaciencia fue un problema, entonces se necesita paciencia. ¿Cómo desarrollamos la paciencia? ¿Cómo adquirimos la paciencia suficiente para superar estas estructuras tan arraigadas y de tan larga duración? ¿Cómo extendemos la accesibilidad a este tipo de experimentos de formas de vida alternativas extraídos de determinados grupos: los grupos de los jóvenes y de los relativamente privilegiados? Y, para volver a Marcuse: ¿no es cierto que actualmente hay más escasez *real* de la que había en la década del sesenta? "Real" es un término problemático...

¿Cuáles son los límites reales? Esa es una gran pregunta. ¿Cuáles son hoy las necesidades reales que ponen límites a la libertad humana? No hay pregunta más importante que esta. Créanme.

Estudiante #9: Vivienda, comida, recursos... Y supongo que la cuestión climática se está volviendo una necesidad.

MF: Sí. Es un poco como la "jerarquía de las necesidades" de Maslow, ¿no?...[24] Pero las necesidades emocionales

24. En su artículo de 1943 "Una teoría sobre la motivación humana", Abraham Maslow propuso la teoría de que las necesidades humanas –en realidad, los deseos humanos– podían estructurarse jerárquicamente. Las necesidades fundamentales, nuestras "necesidades básicas", están en la base (comida, agua, dormir, vivienda, seguridad), seguidas de nuestras necesidades psicológicas (amigos, familia, relaciones en general, autoestima) y coronadas por las necesidades de autorrealización (la necesidad de ser creativos, de progresar, de alcanzar nuestro potencial). Esta teoría fue,

deben contar como necesidades igualmente importantes. ¿[Qué pasa] si todas esas necesidades están satisfechas, pero nadie cuida del otro?

Estudiante #8: Uno de los pasajes que me parecían muy interesantes es este:

> La diferencia tiene que ver con que el hogar es el lugar donde, cuando tienes necesidad de ir ahí, te tienen que acoger, y también es [...] algo que no mereces. Tengo amigos que me acogerían, pero en cierto nivel creo que tengo que merecerlos.[25]

Y esa idea de que [la familia] es esta unidad que reinstaura ese individualismo versus una comunidad en la que todos dependen por igual de los demás y se lo ganan.

MF: Sí, pero ¿es "comunidad" el término adecuado para eso? Tengo muchos problemas con el término "comunidad", en gran medida porque ha sido fácilmente apropiado por la derecha. Pero también porque implica un adentro y un afuera. Algunos están dentro de la comunidad y otros están fuera de ella. Yo solía tener un eslogan: "Cuidados sin comunidad". ¿No es eso lo que queremos: un lugar donde se pueda cuidar del otro sin importar si pertenece o no a la comunidad?

No hemos hablado de los sucesos de la semana pasada.[26] ¿Pero no consiste exactamente en esto esa nueva forma de reacción de la derecha? Es exactamente lo opuesto de lo que estamos diciendo: restringir el cuidado

y podría decirse que sigue siendo, enormemente influyente en algunos ámbitos a la hora de pensar las motivaciones detrás de diversos comportamientos humanos.

25. Ellen Willis, *Beginning to See the Light*, op. cit., p. 161.

26. En referencia a la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos en noviembre de 2016.

a una determinada comunidad. Así, estamos literalmente levantando muros... Es una fantasía.

Algo como el NHS, el Servicio Nacional de Salud, inicialmente cuidaba de todos. Por lo tanto, hay una oposición entre la noción de lo "público" y la noción de "comunidad". ¿No podríamos pensarlas de otra manera? Mucha gente habla de "los comunes" y todo eso, idea que proviene del autonomismo y [Antonio] Negri... Pero, de nuevo, ¿no se distingue lo público tanto de los comunes como de la comunidad? La salud pública, el bien público... Creo que es diferente de los comunes. Porque los comunes tienen esta cualidad cuasi naturalista, que es probablemente de donde proviene la idea (de las tierras comunes), mientras que lo público tiene que ser curado, creado, cultivado...

Podemos comparar las comunas con estos intentos igualmente fallidos dentro del sistema soviético de vivir comunalmente, fuera del espacio privado. También podemos pensar los modos en que la arquitectura básica y la vivienda refuerzan este realismo doméstico de las familias y los individuos, relegando la noción de vivir colectivamente a determinadas etapas de la vida. Porque vivir en una familia *es* vivir colectivamente, solo que de manera muy restringida. ¿No es parte de la función de la familia para el capitalismo refrenar nuestros deseos de colectividad? Es un deseo que solo puede ser satisfecho por grupos colectivos el que se expresa en una forma que a menudo es chauvinista, que es competitiva, que está definida tanto por lo que excluye como por lo que incluye.

Estudiante #9: Podríamos decir que, como las revoluciones contra el capitalismo han fracasado... Como dice Marcuse, la represión excedente fue aumentando cada vez más, y así, con la contrarrevolución, en la nueva generación hemos asumido la culpa por su fracaso.

MF: ¡Sí!

Estudiante #9: Casi como si hubieran intentado comerse al padre, pero no lo lograron, y luego el padre básicamente financiarizó sus ideas y entonces nos dijo: "Oh, pueden tener estas ideas si trabajan, y esto demuestra que pueden tenerlas sin hacer la revolución, pero podrían trabajar un montón y así llevar esta existencia de no trabajo o de ocio". Estas cosas están todas subordinadas y son asumidas por el capitalismo...

MF: Sí, incorpora estas ideas...

Estudiante #9: Y sentimos la culpa de los fracasos del pasado en el hecho de que, como dice Marcuse, si tratamos de iniciar una revolución, esta revolución estará más allá de toda recompensa y toda redención. Así, siempre estamos vigilados por nuestra familia nuclear. Estamos dejando atrás a personas que van a seguir sufriendo, porque hemos visto revoluciones que no son inclusivas... Es casi como si hubiera dos culpas. La culpa por el pasado, pero también una culpa por el hecho de que, si llegáramos a tener éxito en esta revolución, ellos no vendrían con nosotros. Las cosas nunca sucederían de esa manera. Nos han enseñado que podemos tener partes de estas revoluciones, pero solo a través del capital.

MF: Correcto, ese es en parte el argumento de Luc Boltanski y Ève Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo*.[27] El capitalismo incorpora las rebeliones previas, especialmente la rebelión creativa y artística, y luego la vuelve a vender como este nuevo espíritu del capitalismo. Eso es parte de lo que estaba implícito en el anuncio de Apple.[28] Ya no se trata de grises súbditos corporativos, sino de tirarse en

27. Ver Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

28. Anuncio de Apple en el Super Bowl de 1984, discutido en la clase 1.

hamacas, comer dulces, andar en pequeños triciclos por la oficina y todo ese tipo de cosas. El propio trabajo puede ser creativo, etc., etc.

Pero creo que lo que podemos decir es que esto suena cada vez más cierto: el pasaje sobre el espectro de un mundo que podría ser libre. El espectro de un mundo que podría ser libre está hoy más lejos, sin dudas parece estar más lejos de lo que lo estaba en las décadas del sesenta y el setenta. Los setenta no fueron inmediatamente un período de decadencia y reacción, como veremos cuando analicemos los textos de la semana 4: una gran cantidad de cosas estallaron a principios de los setenta en particular. Y, sin embargo, en términos culturales, políticos y existenciales parece estar mucho más lejos, y eso se debe en parte a aspectos como la fusión de precariedad y tecnología y la producción de una escasez artificial. Casi todo el mundo está sujeto a una escasez artificial de tiempo: la sensación de que no hay tiempo para hacer nada. Así pues, en su producción de una escasez artificial, la tecnología –en especial la tecnología comunicativa–, antes que liberar tiempo, ha exacerbado e intensificado la sensación de que no hay tiempo.

Podemos ver, desde la perspectiva de Marcuse, que esto no es un accidente. No es solo que estemos fracasando; podríamos vivir una vida con mucho menos trabajo, pero las cosas no salieron así. Es una estrategia deliberada a nivel del capital y de la conciencia humana la de seguir inhibiendo y obstruyendo esa posibilidad: la posibilidad de trabajar menos y determinar nuestras propias necesidades. No es un problema *material*. Es un problema político. Aunque el problema material sigue siendo muy grave.

Bien, ya he tenido suficiente de eso...

¿A quién le gustaría encargarse de Lukács para la próxima clase? [*Nadie responde.*]

No voy a decir que Lukács es fácil, pero solamente para extraer algunos de sus conceptos...

Algún voluntario por favor.

[*Un estudiante responde de manera inaudible.*]

Oh, gracias.

Estudiante #10: No, perdón, dije que no voy a poder venir.

MF: Oh. [*Risas.*] Escuché deliberadamente mal.

Estudiante #11: Yo me encargo.

MF: Bien. Gracias.

Lukács realmente me resulta por demás irritante. A ver cómo te va.

Nancy Hartsock: mucho más fácil de leer. ¿Alguien quiere encargarse de eso, la teoría sobre el "punto de vista feminista"?

[*Murmullo general. Dos estudiantes se ofrecen y deciden entre ellos quién presentará el texto.*]

Bien. El tema de la semana que viene es entonces la conciencia y la formación de lo que Lukács llama "conciencia de clase" y lo que yo llamo "conciencia de grupo"...

Gracias a todos.

CLASE 3:
DE LA CONCIENCIA DE CLASE A LA CONCIENCIA DE GRUPO

21 de noviembre de 2016

[*Presentación del estudiante. Se esfuerza mucho en resumir el argumento de Lukács, pero tiene dificultades para dar una breve explicación teórica de sus múltiples giros y matices.*]

MF: No te preocupes. Es difícil. Es realmente difícil. Solo empieza por lo más sencillo: ¿cuál es el punto básico de lo que [Lukács] está tratando de argumentar en este texto? ¿De qué se trata?

Estudiante #1: Las ganancias cuantitativas del sistema capitalista tienen que traducirse en un cambio cualitativo para el proletariado, en un desplazamiento no solo hacia una forma de conciencia de clase, sino también hacia posibilidades sociales, libertad y posibilidades de cambio social.

MF: Bien. Volvamos aquí a lo básico. ¿Quién estaba familiarizado con Lukács antes de leer esto? ¿Nadie? [*Silencio.*] Bien.

¿Quién está familiarizado con Hegel?... [*Murmullos.*] Bien, un poco. ¿Quién está familiarizado con Marx? [*Algunos murmullos levemente más afirmativos.*] Bien. Es un buen comienzo.

Verán, esto está muy empapado de Hegel. Por eso es exasperante de leer. Hegel y Heidegger... Para ellos el hecho de que sus textos sean extremadamente difíciles de leer es como la marca de un producto de buena calidad. La influencia hegeliana es muy fuerte en este texto, que es la razón por la cual es estilísticamente difícil. Pero es un texto valioso. Creo que es sumamente valioso una vez que nos acostumbramos a eso.

También es un texto alucinógeno. Casi que intenta ocultarlo mediante este pesado sistema hegeliano, pero es *extremadamente* alucinógeno, en parte porque de lo que está hablando es de la conciencia.

Creo que –como les dije en el mail que les envié– es más fácil entender por qué es valioso una vez que leemos el texto de Hartsock; [es más fácil entender] qué es lo que está en juego aquí. Porque Hartsock está fuertemente influida por este texto, y lo que ella hizo en "Un punto de vista feminista" fue traducir (hizo más que eso, pero *grosso modo*) y trasladar los argumentos de Lukács de la clase al género. Al hacerlo, desarrolla esta idea de los puntos de vista, que luego ella y otros autores incorporan a algo denominado "epistemología del punto de vista", que para mí es *alucinante*. Es alucinante. Me voló la cabeza cuando escuché esta teoría por primera vez.

Es curioso. Circula hace mucho tiempo. [Fue publicada] hace más de treinta años –y hace casi cuarenta años que esta teoría fue elaborada–, pero, en muchos sentidos, la epistemología del punto de vista todavía es poco conocida. David Graeber, en su último libro –un muy buen libro sobre la burocracia–, hacia el final menciona la epistemología del punto de vista: "Oh sí, gran parte de lo que he argumentado en este libro puede resumirse en la

epistemología del punto de vista, de la que no estaba al tanto". Es interesante, creo, por qué sucede esto...

[*Una estudiante interrumpe para preguntar el nombre del libro de Graeber.*]

¿El libro de Graeber? Se llama *La utopía de las normas*.[1] Sí, hacia el final menciona la epistemología del punto de vista.

Creo que es sumamente importante porque es una teoría explosiva, que rompe con muchos de los dualismos clave que siguen operando en eso que todavía tenemos que llamar "pensamiento posmoderno", en el cual tenemos o bien una verdad objetiva –que es definida de manera ingenua–, o bien el relativismo: nada es realmente verdadero; nada es verdadero en absoluto. Tenemos entonces a los descarados empiristas anglosajones, que dicen que las cosas son lo que son, carne asada, ese tipo de cosas;[2] o bien, según el otro estereotipo, a los continentales, que tienen que complicarlo todo y decir que nada es fijo o estable y que no podemos atribuir un significado a nada... La epistemología del punto de vista rompe con ambas posiciones. Sostiene que hay diferentes puntos de vista, pero que algunos son mejores que otros.

Antes que nada, deberíamos decir que el punto de vista *es diferente de una opinión*. Y esto se relaciona

1. Ver David Graeber, *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*, Barcelona, Ariel, 2015.

2. Esta es una alusión a un pasaje bastante gracioso de *Análisis de los fenómenos de la mente humana*, un libro de 1829 del historiador y empirista escocés James Mill. Explicando su teoría de las sensaciones sincrónicas, Mill escribe: "Entre los objetos que he observado sincrónica o sucesivamente, es decir, de los que he tenido sensaciones sincrónicas o sucesivas, hay algunos que he observado que son frecuentemente así, mientras que otros no tanto: en otras palabras, de mis sensaciones algunas han sido frecuentemente sincrónicas, otras no tanto; algunas frecuentemente sucesivas, otras no tanto. Así, mi vista de una carne asada y mi gusto de la carne asada han sido frecuentemente sincrónicos". Ver James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, vol. 1, Londres, Longmans Green Reader and Dyer, 1869, pp. 73-77.

directamente con esta complicada cuestión de la conciencia. Creo que la mayoría de ustedes están más o menos familiarizados con Marx. Uno de los aspectos clave que Marx enfatiza es la primacía de lo material, algo de lo que habla Nancy Hartsock. La primacía de lo material por sobre la idea. La primacía, en otras palabras, de la *práctica* por sobre las concepciones mentales. A veces es vista como algo más que una primacía, como algo efectivamente causal. Lo material *causa* las concepciones mentales. Esto es complicado en muchos niveles; complicado y controversial dentro de la historia del marxismo: cómo pensamos esta relación entre las concepciones mentales y la cultura y la materialidad en términos más generales. Lo material no alude *solo* a las cosas físicas; también alude a la práctica.

Bien... Introduje muchos paréntesis y me perdí...

De acuerdo. Con este énfasis en la primacía de la práctica y lo material, podría parecer que la conciencia se encuentra del lado de la idea. La conciencia seguramente debe ser una concepción mental, una idea, y Marx pensaba que la revolución materialista consistía en golpear las cosas en la cabeza y poner la materia y la praxis en primer lugar y las ideas en segundo lugar. ¿Pero qué se entiende por conciencia, en este sentido? ¿Qué se entiende por conciencia de clase? No es lo mismo que la conciencia fenomenológica ordinaria.

Todo esto está implícito en la cuestión del punto de vista. ¡Ya me acordé de lo que estaba diciendo! El punto de vista no es una opinión.

Todos podemos tener opiniones. Y todos las tenemos. Ya están ahí. Pero un punto de vista tiene que ser construido por la práctica. Y creo que la forma más sencilla de ver esto es mediante el concepto de toma de conciencia. Esto era en cierto sentido lo que Nancy Hartsock estaba tratando de cifrar en su teoría de la epistemología del punto de vista: la práctica de la toma de conciencia.

¿Alguien quiere describir qué es la toma de conciencia? ¿Cómo funciona?

[*Silencio.*]

De acuerdo. [*Se ríe.*] Bueno, diría que es un proceso poderoso y molecular. Es realmente necesario para que se genere una conciencia de grupo. Fue desarrollado por las feministas –no sé cuándo empezó, a decir verdad–, pero hacia la década del setenta ciertamente estaba muy extendido en cuanto estrategia. Y el poder de este proceso radica, en parte, en su simplicidad. Todo lo que se necesita es que los miembros del grupo se reúnan, y cuando hablen entre sí, de manera honesta y abierta, empezarán a ver que tienen problemas e intereses en común y que la causa de esos problemas no son ellas, sino otra cosa. La revelación sería sencillamente "no soy yo, es el patriarcado". "No limpio la casa lo suficiente; siempre me siento mal por no hacerlo." El problema no es que no hayas limpiado la casa lo suficiente. El problema es el conjunto de expectativas en torno a ese tipo de trabajo –la generización, ese tipo de cosas–, que entonces quedan desnaturalizadas.

Esto es lo que Lukács entendía por el "problema de la inmediatez". El problema de la inmediatez es la reificación, que es uno de los conceptos importantes de Lukács. ¿Qué se entiende por reificación? ¿Alguien quiere hacer otro intento?

[*La clase es interrumpida por algunos estudiantes que llegan tarde. Mark comenta que él también tuvo dificultades para encontrar el aula; un aula nueva y más grande solicitada como consecuencia del abarrotamiento de la clase anterior. También comenta lo bella que es.*]

¿En qué estaba?

Estudiante #1: ¿No iba a hablar de la cosa en sí?

MF: Ah sí. Bien: la reificación. ¿Qué significa reificación?

Estudiante #2: ¿Hacer *cosa*?

MF: ¡Sí! Es literalmente eso: cosificar.

Habrán notado que uno de los temas presentes aquí –en la obra de Lukács y en este libro en particular– es la habitual temática filosófica del *devenir* versus el *ser*; la idea de que la ideología reifica. La ideología convierte lo que siempre es un proceso de devenir –abierto y, por lo tanto, cambiante– en algo fijo y permanente. Eso es la reificación. Y, por supuesto, esto es crucial. Esa es la finalidad misma de la ideología. La finalidad de la ideología es clausurar la posibilidad de que algo pueda ser diferente. De hecho, este es el ABC de la ideología. Pero, desde luego, el segundo paso de la ideología es invisibilizarse a sí misma. La ideología no viene y dice "yo soy la ideología". La ideología dice "yo soy la naturaleza, y así son las cosas". Probablemente no hable, pero incluso en mi metáfora tampoco necesita decir nada. Somos *nosotros* quienes debemos pensar en respuesta a ella. *Así son las cosas. No pueden ser diferentes.*

Creo que ya tenemos los contornos básicos de lo que está en juego aquí, que es la reificación, el producto inamovible de la ideología: por un lado, la naturalización; por el otro, la conciencia. Pero la conciencia solo se desarrolla a través de la práctica, con lo cual la toma de conciencia, para volver a eso... ¿Cuál es la diferencia entre tomar conciencia y simplemente saber algo?

Estudiante #3: [*Comentario inaudible.*]

MF: Sí, pero, paradójicamente, el nivel objetivo es el nivel de las relaciones, no el nivel de las cosas. Eso es lo que [Lukács] siempre está sugiriendo.

Esto es lo que me parece extraño para nosotros hoy: la confianza con la que Lukács –y todavía Hartsock– usan los términos "ciencia" y "conocimiento". Está convencido. No se trata de un puro relativismo. Como decía antes, no se trata ni de un relativismo ni de la vieja visión de una verdad objetiva que ya está ahí afuera esperando por nosotros.

El otro concepto clave de Lukács: *¡totalidad!* Nuestra amiga la totalidad. "Totalidad" no significa más que el sistema entero. No podemos entender ninguna parte de un sistema sin entender el sistema entero, y el sistema entero no es *una cosa*, sino un conjunto de relaciones. Por esto la inmediatez es tan problemática. La inmediatez es inherentemente ideológica, e ideológicamente mistificadora. ¡Porque la totalidad no está dada en la inmediatez!

Véanlo de esta forma: podríamos decir que parte de las dificultades que las personas experimentan cuando luchan contra determinadas cosas... El patriarcado, al igual que la ideología, no va a venir aquí anunciándose a sí mismo. Es más o menos como cuando Thatcher dice que "no existe algo así como la sociedad".[3] Es el mismo tipo de afirmación porque, bueno, ¿pueden verlo o no? La sociedad no está dada en la inmediatez. Así, cuando Lukács habla de la burguesía y de un pensamiento sumido en la inmediatez, ¡es exactamente eso! Los ingleses llevamos esto a un nivel absurdo. Las cosas son solo lo que son y nada más, y probablemente un poco menos. ¡El propio capitalismo no está dado en la experiencia! Tenemos que construirlo en la conciencia. No nos está dado. Nuestro *trabajo* nos está dado. *Lo que hacemos* nos está dado. *Nuestro pedacito* [de mundo] nos está dado. La totalidad no nos está dada en la experiencia. Nunca. ¡Nunca! Nuestra experiencia es solo nuestra experiencia, y ni siquiera eso. No nos pertenece porque tanto nosotros como nuestra experiencia ya están envueltos en ideología. A esto me refería: es un texto alucinógeno que nos pega bastante rápido. Eso es lo que

3. Aquí Mark se refiere al comentario de la ex primera ministra británica Margaret Thatcher en una entrevista a la revista *Women's Own* en 1987, en la que, cuando se le preguntó por la aparente caída de la cohesión social, declaró que "no existe algo así como la sociedad. Existen los hombres y las mujeres individuales y existen las familias. Y ningún gobierno puede hacer nada si no es a través de las personas, y las personas primero deben cuidar de sí mismas. Es nuestro deber cuidar de nosotros mismos, y luego cuidar también de nuestros vecinos".

está diciendo. Y es por eso también que un punto de vista no es una opinión. Un punto de vista es construido por la conciencia y no está dado en la inmediatez.

Luego [el texto] se vuelve todavía más psicodélico.

Parte del problema de la vieja concepción de verdad objetiva, podríamos decir, era su idea de que la conciencia no tiene ningún efecto sobre la verdad. Eso puede ser cierto en cuanto al estado de un agujero negro o cosas por el estilo, pero no puede ser cierto en cuanto a las relaciones sociales. ¡Yo estoy *en* esas relaciones sociales! *Ya* estoy en esas relaciones sociales. Por lo tanto, cuando se desarrolla el *yo* –y nunca puedo ser solo yo–, cuando se desarrolla la conciencia de grupo, cuando se desarrolla la conciencia de clase y la de cualquier grupo subordinado, esto cambia las cosas inmediatamente. Porque al elevarnos por encima de la experiencia estamos rompiendo con la ideología. ¡*Después* podemos alcanzar la agencia! No antes.

Incluso antes de que hagamos nada, algo ha sucedido, que es la producción de esta nueva conciencia. Cuando pensamos acerca de este conjunto de relaciones sociales... Algo ha cambiado en el conjunto de las relaciones sociales, por el mero hecho de que nuestra conciencia ha cambiado. Eso es lo primero. [Esta nueva conciencia] ya ha cambiado las cosas. En segundo lugar, una vez que un grupo reconoce sus intereses comunes puede entonces actuar conjuntamente. Una vez que los trabajadores se dan cuenta de que el problema es el capital y no ellos, una vez que dejan de competir entre sí y se dan cuenta de que tienen un enemigo en común –el capital–, es entonces cuando van a tener agencia. Del mismo modo, cuando las mujeres se dan cuenta de que el problema es el patriarcado y no ellas como individuos, su conciencia ha cambiado inmediatamente. ¡Nos sentimos mejor! Eso es lo primero. Nos sentimos aliviados de la culpa y la desdicha de tener que asumir la responsabilidad por nuestras propias vidas, una responsabilidad que no deberíamos tener que asumir, a pesar de todo lo que la

propaganda neoliberal nos dice. ¡No somos nosotros! ¡Es una inversión total de Thatcher! "No existe algo así como la sociedad. Existen solo los individuos y sus familias." ¡Es exactamente al revés! No existe algo así como el individuo. Pero el individuo *está* inmediatamente dado. Y esto es parte del problema de la inmediatez.

Estudiante #4: Tengo una pregunta.

MF: Sí, por favor.

Estudiante #4: Creo que es muy interesante, solo estoy tratando de entenderlo.

MF: Sí, claro.

Estudiante #4: ¿Podríamos decir entonces que, en los términos en que usted hablaba de la totalidad y el punto de vista, el punto de vista y la realización de la conciencia que lo acompaña reside en cierto sentido en la posición de este grupo dentro de la totalidad del capitalismo? Pensándolo ahora en términos espaciales...

MF: ¡Sí! Sí.

Estudiante #4: Bien. Estoy pensando en Fredric Jameson y el mapeo cognitivo...[4]

MF: ¡Sí! ¡Sí! Jameson ha escrito mucho sobre Lukács, y el mapeo cognitivo es una aplicación directa de esto. Exacto.

4. Ver Fredric Jameson, "Cognitive Mapping", en Cary Nelson y Lawrence Grossbert (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 347-358. [Existe trad. cast.: "Mapeo cognitivo", *Rosa. Una revista de izquierda*, Santiago de Chile, 2020, disponible en revistarosa.cl.]

Pero, por supuesto, entonces tiene lugar inmediatamente ese doble proceso. Tan pronto como se dan cuenta de su posición, la cambian. ¡Porque la han des-reificado!

Estudiante #4: Bien. Esa sería mi siguiente pregunta: lo que Lukács está diciendo es que esto es siempre ya una nueva reificación –al encontrar nuestra posición, como él lo describe, el *ser* se vuelve entonces algo muy solidificado–, así que me preguntaba si, para Lukács, la metáfora del mapa sería el problema en sí mismo, ya que siempre vuelve a sugerir un proceso de reificación.

MF: De acuerdo. Son buenas preguntas. Pero ¿cuál es la diferencia entre el mapeo y un mapa? El mapeo no presupondría necesariamente un mapa. Eso suena más a Sartre... Este es el tipo de cosas que analizó en la *Crítica de la razón dialéctica* (que no he leído, pero, a decir verdad, pocos la han leído). ¿Lo han visto? Es [un libro] así de grueso... Lo escribió a toda velocidad. Sí. ¡Y ya saben lo que pasa cuando la gente escribe a toda velocidad! [*Risas.*] *Ellos* creen que es brillante... [*Más risas.*] Otros... [*Mark se contiene y se ríe también.*] Pero hay un verdadero problema que Sartre aborda y es el siguiente: ¿qué sucede cuando el grupo, al devenir un grupo –y esto también influyó en Deleuze y Guattari–, en su devenir, se reúne y derroca el viejo orden? ¡Un momento! Entonces se reifica; se convierte en una cosa.

No sé si Lukács está tan preocupado por eso... Pero no diría que soy un experto en su obra... Así que tal vez...

Pero el punto de vista no es una cosa. Es, podríamos decir, una forma de conciencia.

Uno se ve a sí mismo como miembro del proletariado; o, en Hartsock, una se ve a sí misma como mujer. En ese sentido, uno no se ve a sí mismo como un individuo. Pero este es un trabajo duro. Ello se debe en parte a que no es *una cosa*... No podemos reificarlo, en la medida en que es

una práctica. Llegar a vernos de esa manera implica un trabajo duro, requiere una gran cantidad de esfuerzo. En parte por eso es que tomar conciencia no es necesariamente lo mismo que saber algo. Puedo saber que soy un trabajador, o puedo saber que soy una mujer oprimida por el patriarcado, pero ser capaz de actuar constantemente en consecuencia, o de actuar en función de ese saber, es algo distinto, porque todas las otras presiones que provienen de la inmediatez van en la dirección contraria. Nos dicen: *eres un individuo. Estas cosas en realidad no existen, ¿o sí? ¿Abstracciones? ¿Patriarcado? ¿Capitalismo? Mira eso que está ahí. Eso es una mesa. Puedes verla. Es real. Otras personas están ahí. Puedes verlas. Son reales. Esto otro no es real, ¿o sí?* Es algo molesto... Este es el ruido de fondo de la conciencia fenomenológica ordinaria, al menos en la mayoría de las sociedades; desde luego en las sociedades capitalistas.

Por lo tanto, la tarea de crear un tipo diferente de conciencia que pueda persistir, pensando en esos otros términos, al menos en primera instancia..., Este es el punto, al menos para Lukács; no sé si Hartsock piensa lo mismo; no sé si ella es una abolicionista del género, pero Lukács es un abolicionista de la clase. Y este es uno de los aspectos paradójicos que señala: para empezar, en una sociedad capitalista la clase no está dada en la inmediatez. Primer paso: no hay algo así como la clase. Sencillamente no existe. Solo hay individuos –algunos han hecho más dinero que otros–. Este es el punto de divergencia entre un sistema capitalista y el feudalismo. En el feudalismo, nadie podía argumentar que las personas llegaron adonde estaban porque se lo merecían, o por trabajar duro. No se podía argumentar eso. Nadie ni siquiera pensaba en esos términos. En cualquier caso, ¡el trabajo duro era para la plebe! El lugar dentro de la jerarquía social estaba fijado simbólicamente. En otras palabras, se aceptaba –ante la mirada de lo que Lacan llamaría el Gran Otro– que había

una jerarquía social y determinadas posiciones dentro de ella. Eso era una sociedad feudal. El capitalismo dice que no existe nada de eso. Solo existen individuos que se enfrentan unos a otros. A algunos les ha ido mejor que a otros. Entonces oímos todo el otro discurso que viene en el mismo envase. A algunos les ha ido mejor que a otros porque han trabajado más duro que otros. *Si quieres que te vaya así de bien, también deberías trabajar duro.*

Lo que esto niega es que exista una división fundamental entre los distintos grupos y, en la teoría marxista clásica, la distinción entre... Bueno, ¿cuál es la distinción? ¿Cómo definimos las dos grandes clases? ¿Qué define a la burguesía?

Estudiante #5: ¿La propiedad de los medios de producción?

MF: Sí. Esa es una de las razones por las cuales esto se ha vuelto problemático en el mundo de hoy. ¿Qué es la producción hoy? ¿Y qué es la propiedad? Estaba mucho más claro cuando Marx lo dijo, ¿no? Eras dueño de una fábrica. Eres dueño de una fábrica: ¿qué estás intentando hacer? Inviertes dinero en esa fábrica y parte de ese dinero va al hardware, a la maquinaria de la fábrica, y otra parte va a los trabajadores. Pero es básicamente lo mismo, ¿no? Pagar por los trabajadores no es tan diferente a pagar por la maquinaria. ¿Qué estás intentando hacer? Simplemente estás intentando ganar más dinero del que inviertes. Si el dinero no genera más dinero, entonces no es capital. Debe salir más dinero del que entra.

Y parte de lo que Marx está diciendo –me he ido un poco por las ramas– es que la burguesía cree que ella es el agente de este proceso. Los burgueses son quienes hacen que esto suceda. Pero podríamos decir que el capital es más real que ellos. Esto es lo que estaba diciendo: hoy, en la sociedad contemporánea, el capital es más real que nosotros. Pero, en la inmediatez, parece ser al revés.

Nosotros somos más reales que el capital. ¿Qué podría ser más concreto que nosotros? Y la inmediatez siempre será así, ¡porque eso es la inmediatez!

Lo mismo ocurre con la burguesía. ¡[El problema de la inmediatez] es la razón por la cual no saben! Podríamos decir que los burgueses son las marionetas de este proceso. Desde su punto de vista, están invirtiendo más dinero, están ganando más dinero. Desde el punto de vista del capital, son solo el medio a través del cual el capital crece. Y este proceso es, en principio, infinito. Y tiene que serlo: siempre tiene que haber más. Esto está en la naturaleza del capitalismo. Porque el capital no es dinero. No es como el efectivo que tenemos en el bolsillo. El capital es dinero destinado a generar más dinero; el efectivo en nuestro bolsillo no. Podríamos usarlo para apostar o cosas por el estilo, pero si tenemos efectivo en el bolsillo es porque vamos a gastarlo. La forma en que los capitalistas gastan el dinero no es la misma en que ustedes o yo lo usamos para comprar un café, debido a la dimensión especulativa (la dimensión de la inversión). Gastas ese dinero para poder ganar más dinero. Y este proceso no tiene fin. No puede tenerlo.

Desde el punto de vista del capital (el capital es sin dudas una construcción ideológica, pero es menos ideológica que nosotros), la burguesía humana es entonces solo un medio para su producción. La gran historia hegeliana, en este sentido, es una historia de la potencialidad humana, de una producción humana que se escinde... Los productos de la actividad humana se escinden de los humanos que los producen, y luego se presentan como una fuerza cuasi autónoma. Puede sonar complicado, pero es bastante simple, ¿no? ¿Qué es la economía si no eso? Si la economía es la reificación más grande de todas, y sin embargo algo real –en un cierto nivel de la realidad–, el punto es que esa reificación produce efectos reales. Nadie –ni siquiera y mucho menos los capitalistas– puede hacer

desaparecer la crisis financiera de 2008 y, sin embargo, si sacamos a los seres humanos de la ecuación, entonces no hay crisis financiera. En ese sentido, la economía es enteramente un asunto de la conciencia humana y, sin embargo, los humanos no tienen ningún poder sobre ella. La economía es como el clima. Hay personas que pueden ser expertas en cómo va a estar el clima y sacar provecho de ello, pero no pueden cambiar el clima, al menos en un nivel fundamental. Esto es parte esencial de lo que se está señalando.

¿Pero qué es el capitalismo? El capitalismo sería, pues, el sistema por el cual esta alienación –para usar ese término– de las capacidades humanas es llevada hasta su límite absoluto. Es un sistema monstruoso y prodigiosamente productivo, pero también es un sistema que parece explotar y oprimir –y de hecho explota y oprime– a la mayoría de la población, y que incluso la minoría tiene una limitada capacidad de modificar.

Por lo tanto, esta narrativa trata en parte del desarrollo de la conciencia. La burguesía no puede tener conciencia. No puede ver cómo son realmente las cosas. Esto es parte de lo que creo que es importante de lo que se está diciendo aquí. El proletario no ve la verdadera naturaleza de las cosas por el solo hecho de ser proletario. Solo pueden llegar a verla en virtud de lo que podemos llamar toma de conciencia –Lukács no disponía de este término–, mediante un proceso de toma de conciencia, mediante una práctica de toma de conciencia. No podemos descartarla como algo empírico y sociológico. Se trata de capacidades, del potencial. El proletariado tiene el potencial de entender la totalidad. La burguesía carece de ese potencial porque está muy sumida en la ideología. ¿Por qué está sumida en la ideología? En parte porque su experiencia no es discontinua. ¿Qué quiero decir con eso? Bueno, la burguesía genera la ideología. La genera, con lo cual vive dentro de ella.

Si estamos en un grupo subordinado y vemos la forma en que se habla de las cosas en el grupo dominante y luego vemos la realidad de nuestra vida, vemos que una y otra no coinciden. Por lo general, antes de que hayamos tomado conciencia entenderemos el desajuste de nuestra experiencia con respecto a la ideología como una falla en nosotros. *Lo habrás pensado mal. No lo debes estar pensando correctamente.* Después de la toma de conciencia, podemos ver: por supuesto, no van a coincidir. Hay dos formas fundamentalmente distintas de estar en el mundo. Están las formas del grupo dominante y las formas del grupo subyugado. Pero, precisamente porque el grupo dominante domina, no puede verlo. Puesto que vive dentro de su propia estructura de dominación. Mientras que el grupo subyugado, precisamente porque es subyugado, tiene el potencial de ver esta escisión.

Estudiante #6: Si el grupo dominante está atrapado en una sociedad capitalista, ¿a quién beneficia en última instancia?

MF: ¿A quién beneficia qué?

Estudiante #6: El capitalismo.

MF: ¡Exacto!

Estudiante #6: Ya sé que ese es más o menos el punto, pero...

MF: No, ¡ese *es* el punto! No sé si Lukács lo vería de esa manera, pero yo sí. Creo que la mayoría de los marxistas lo vieron de esa manera. ¡A eso me refiero cuando digo que el capital *es* el motor! El capital es finalidad sin fin. Propulsión infinita... No tiene una finalidad última. No tiene un punto final, en sí mismo, lo cual creo que, en

cierto sentido, nos acerca al tema central de este módulo. Porque podríamos decir que eso lo iguala a la estructura del deseo en sí mismo.

Estudiante #6: ¿Porque estamos tan atrapados en él que parece que no hay salida? Porque si las personas más dominantes en nuestra sociedad ni siquiera pueden verlo...

MF: Tenemos que distinguir entre el poder empírico y el conocimiento. Su propio poder empírico implica que carecen de la capacidad de desarrollar el conocimiento. La subordinación del grupo subyugado le da [a ese grupo] el potencial de desarrollar el conocimiento. El conocimiento puede convertirse en la base para la agencia; la agencia puede realmente cambiar las cosas. Así pues, solo los subyugados tienen el potencial de cambiar realmente las cosas. Los dominados están ellos mismos dominados por su propia ideología. Están dentro de un sueño del que no pueden despertar.

Creo que en el libro de Nancy Hartsock hay un buen ejemplo a propósito de la limpieza del inodoro.[5] En ese

5. Ver Nancy Hartsock, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Colorado, Westview Press, 1998, p. 114: "Así, en el proceso de producción el trabajador masculino está involucrado en el contacto con la necesidad y el intercambio con la naturaleza, así como con otros seres humanos, pero el proceso de producción o trabajo no consume toda su vida. La actividad de una mujer en el hogar, así como el trabajo que realiza por un salario, la mantiene constantemente en contacto con un mundo de cualidades y cambios. Su inmersión en el mundo del uso –en procesos materiales concretos, polivalentes y cambiantes– es más completa que la de él. Y si la vida misma consiste en una actividad sensual, la posición estratégica de la que disponen las mujeres sobre la base de su contribución a la subsistencia representa una intensificación y profundización de la visión del mundo y la conciencia materialistas disponibles para los productores de mercancías en el capitalismo, una intensificación de la conciencia de clase. La disponibilidad de esta perspectiva incluso para las mujeres que no pertenecen a la clase trabajadora ha sido notablemente formulada por Marilyn French en *El cuarto de las mujeres*: 'Limpiar el inodoro que usan tres varones, y el piso y las paredes que lo rodean, es,' pensó Mira, 'estar cara a cara con la

escenario, los hombres, que van por ahí con sus pretenciosas ideas acerca de esto y aquello, ignoran completamente la realidad de limpiar el inodoro y lo que eso significa, realidad que es una especie de metonimia de toda inmersión en la materialidad o cualquier cosa que funcione como la base de la socialidad en cuanto tal, esto es, la reproducción social de los humanos.

En cierto sentido, podríamos decir que el acceso al nivel más bajo de la materialidad de las cosas nos da el potencial de tener un mayor conocimiento de la totalidad (para volver a ese tema). Porque estamos en la totalidad. El grupo dominante sencillamente pasará de largo y no se fijará mucho en nosotros; en parte por eso es que ellos mismos no ven la totalidad.

Estudiante #7: [*Pregunta casi inaudible que parece girar en torno a cómo la movilidad social afecta a una visión de la totalidad.*]

MF: No creo que [el conocimiento de la totalidad] implique que no podemos pasar de una [clase] a otra. La cuestión es: ¿qué significa estar en una clase? Creo que, en primer lugar, pasar de una clase a otra es mucho más difícil de lo que la gente cree, y, en segundo lugar... No sé qué venía en segundo lugar... [*Risas.*] Pero esta es una pregunta muy importante que toca muchos aspectos.

Estudiante #8: [*Otra pregunta casi inaudible que parece girar en torno a cómo funciona la conciencia de clase y a si es posible que la clase trabajadora desaparezca, ya sea cuando la conciencia de clase sea totalmente extirpada, o bien cuando se vuelva universal.*]

necesidad. Y por eso las mujeres eran más sensatas que los hombres; por eso a ellas no se les ocurrían esos planes locos y absurdos; estaban en contacto con la necesidad, tenían que limpiar el inodoro y el piso'".

MF: Bien. Estas son preguntas muy importantes, y creo que están relacionadas. Volveré sobre esta primera pregunta acerca de la movilidad entre clases. [*Charla general.*] Sí, están relacionadas. Creo que están relacionadas.

La movilidad entre clases: por qué no es tan fácil. Uno: depende, en términos kantianos, de cuáles sean tus supuestos trascendentales. En otras palabras, las cosas que das por sentadas y sobre las cuáles no piensas en absoluto. Si perteneces a la clase alta, ciertas expectativas te han sido inculcadas. Te han enseñado eso. Te han educado de esa manera. Tu entorno familiar te dice: eres ese tipo de persona. ¿Puedes deshacerte de eso? ¿Puedes *alguna vez* deshacerte de eso? No sé si alguno de ustedes tiene fantasías –yo sí– acerca de hacer que las personas muy poderosas sean enviadas a la cárcel. Aun si son enviadas a la cárcel, estarán bien. Porque esa sensación de tener derechos persistirá. Esa sensación de tener derechos persistirá en ellos independientemente de lo que les pase. ¿Entienden a lo que me refiero?

Creo que con esto he ido más allá de Lukács.

Piénsenlo al revés. Las grandes novelas inglesas tratan de esto. *Grandes esperanzas* [de Charles Dickens]: una de las grandes novelas sobre la clase.

Bien. *Grandes esperanzas*: todos conocen la historia. O tal vez no... Ay, no quiero espoileárselas. [*Risas.*] Bueno, tenemos a Pip, que es criado por un herrero común y corriente y que un día es llevado a la casa de una mujer muy rica para hacer trabajos de arado bajo sus órdenes; allí es sometido a la mirada y el juicio de la pupila de esta mujer, una joven niña llamada Estella. Tan pronto como esto sucede, Pip se avergüenza de sí mismo. No lo puede soportar. No se había dado cuenta de que tenía botas ordinarias. No lo sabía. Pero cuando va a la casa de la señorita Havisham y ve a Estella, ella se lo dice. "¿Por qué le llamas bribonas a las sotas? ¿Por qué hablas así?"[6] ¡Después de eso está

6. Ver Charles Dickens, *Grandes esperanzas*, Madrid, Aguilar, 2003, p. 614.

avergonzado! Es la diferencia entre la autoconciencia[7] –una autoconciencia extrema y aguda– y la conciencia de clase. Pip precisamente carece de conciencia de clase en este punto, porque la conciencia de clase no es solo la conciencia de pertenecer a una clase, sino también la conciencia del sistema de clases como un conjunto de estructuras que determinan cómo nos vemos a nosotros mismos. Esto es exactamente lo que está eclipsado.

En el momento en que toma conciencia de su condición de clase, deja de ser consciente de la clase como una torre que se eleva por encima de él. En el resto de la novela –para abreviar una historia que es bastante larga–, Pip se hace rico –y no les voy a espoilear toda la historia diciéndoles cómo lo hace– y ¡ay!, hasta me cuesta contarles lo que pasa. [*Mark se lleva las manos a la cara.*] Es una de las escenas más horribles de toda la literatura inglesa. Se hace rico y entonces, por supuesto, se identifica por completo con la clase dominante –o eso intenta–, pero se siente incómodo. No encaja con los ricos. [*Suspira.*] Porque sabe que no tiene el pedigrí. "El dinero viejo es mejor que el nuevo", como decía Roxy Music. [*Se ríe.*] Y, para darle crédito a Bryan Ferry, ¡sí que se mantuvo fiel a eso![8] En cualquier caso...

Mientras Pip y Estella juegan a las cartas, ella hace un comentario sobre su aspecto y el nombre aparentemente inusual que le da a las sotas de la baraja: "'¡Este chico les llama bribonas a las sotas!' –exclamó Estella con desdén antes de que terminásemos nuestro primer juego–. 'Y ¡qué manos más bastas tiene! Y ¡qué botas tan ordinarias!' Nunca se me había ocurrido hasta entonces que había de avergonzarme de mis manos; mas comencé a considerarlas muy medianas. Su desprecio por mí era tan vivo que, al hacerse infeccioso, me contagié".

7. *Self-consciousness*, en el original, que también significa "vergüenza", "timidez", "cohibición". [N. del T.]

8. *"Too much cheesecake too soon/ Old money's better than new/ No mention in the latest Tribune/ And don't let this happen to you"* [Demasiado cheesecake demasiado pronto/ El dinero viejo es mejor que el nuevo/ No se hace mención en el último número de *Tribune*/ Y no dejes que esto te pase a ti]. *Roxy Music*, "Editions of You", del disco *For Your Pleasure* (Island Records, 1973).

Estudiante #9: Creo que también se trata del autoconocimiento de su situación social, que es algo que...

MF: Sí, pero su autoconocimiento precisamente está reificado. Es una forma reificada de conocimiento. Es ideología, que tiene que ver con la vergüenza, una vergüenza extrema. Y cuando Joe –el herrero que ha cuidado del huérfano Pip– va a Londres a visitarlo [cuando Pip es mayor y más rico], ¡Pip se avergüenza *de* él! Pip se avergüenza de él y le muestra esta vergüenza a Joe, lo cual en este punto es sencillamente insoportable.

No todo el mundo sufrirá necesariamente estos traumas al intentar pasar de una clase a otra, pero hacerlo no es tan sencillo como amasar una fortuna o adquirir los medios de producción, y aquí radica en parte lo problemático de la definición marxista (de la definición marxista estricta [de la clase]). Porque, si se trata *solo* de la propiedad de los medios de producción, entonces mañana yo podría adquirir los medios de producción. En teoría, eso podría pasarle a cualquiera (si ganase la lotería). Por lo tanto, tenemos que explicar qué es lo que *determina* a las personas en relación con su propiedad (o no) de los medios de producción. Algunos aceptan que nunca van a ser dueños de nada, mientras que otros piensan lo contrario. *Por supuesto, yo soy el dueño. Por supuesto, no voy a trabajar. No voy a ser un trabajador en* ese *sentido*. No es tan fácil pasar de un grupo a otro. Creo que esto queda más claro en el texto de Hartsock: no es tan fácil pasar de estar en el grupo dominante a estar en el grupo subyugado, y viceversa.

¿Cuál era la segunda pregunta? Lo olvidé... Ah sí, la pregunta por la desaparición de la clase trabajadora. La semana que viene haremos una especie de pausa en la historia antes de la desaparición de la clase trabajadora, cuando todavía había una clase trabajadora. Pero podemos decir que ahí es donde estamos ahora, donde *supuestamente* estamos ahora. Esto es lo que se nos dice hasta el

hartazgo. No hay nada más actual. De repente volvemos a oír hablar de la clase, pero durante años nos han dicho que la clase en realidad no existe. *No, ahora todos somos de clase media*. Nadie dice eso hoy. Es muy interesante. ¡En parte porque quieren usar a la clase trabajadora blanca como chivo expiatorio! [*Se ríe*.] Se habla de clase para poder culpar de todo a una determinada clase etnizada...

Creo que en parte eso refleja las complicaciones de lo que ha ocurrido en el capitalismo allí donde *no* hay una relación tan simple como la que solía haber entre la propiedad de los medios de producción y la dominación. Ahora que el capital flota tan libremente respecto de la producción en el viejo sentido –ya no se trata de *yo tengo una fábrica de zapatos*–, las cosas no funcionan así, por todo lo que Marx dijo. Cuando el capital manda, esos zapatos no valen solo en términos del capital que pueden producir. Además tenemos el capital en sí mismo y todo eso... Por supuesto, no podemos entenderlo... Pero no tenemos que entenderlo, así como la gente no tenía que entender a la Iglesia católica romana en la época de la Edad Media. ¡No tienes que entenderlo! ¡La economía es teología! Podríamos decir que la economía *es* la ciencia de la reificación.

Parte de lo que esto significa es que hay diferentes formas de ver lo que ha sucedido. El así llamado "posfordismo", al cual ya llegaremos: el alejamiento, indudable en el Norte global, del modelo manufacturero, los trabajadores masculinos, los empleos de nueve a cinco, cuarenta horas a la semana durante cuarenta años; el reemplazo de todo esto por la flexibilidad, la precariedad, la tercerización de la fabricación en el tercer mundo y ese tipo de cosas... Podríamos decir que todo eso se hizo para evitar que creciera la conciencia de clase. ¡Porque la conciencia de clase *era* fuerte! Era fuerte. Era visible. Las personas se entendían a sí mismas en esos términos. Habían hecho avances, avances significativos. El capital buscaba una

forma de revertir eso. ¡Y se le ocurrió todo esto! Y, en un pase de magia sofisticada, ¡hizo desaparecer el concepto mismo de clase! ¡Lo cual era *impensable*! ¡Era *impensable* en Gran Bretaña o en los Estados Unidos! (Y en otros países... No conozco el caso de otros países –bueno, un poco sí–, pero no puedo hablar con seguridad sobre otros países.) En los setenta era *impensable* imaginar que en un lapso de veinte años íbamos a poder decir que la clase básicamente desaparecería como una forma fundamental de autocomprensión. Pero desapareció. Despareció por un tiempo. Pero... *¿desapareció?*

Por lo tanto, hay al menos dos niveles de lo que la clase es, ¿no? La clase como una forma de conciencia y la clase como una forma de dominación. Las formas de dominación persisten, pero podríamos decir que las formas de conciencia se han fracturado. Así, creo que lo que estabas describiendo es la trampa que se tendió. Es casi como si hubieran leído esto... Bueno, no "casi", de hecho lo hicieron. Ellos saben cómo se produce la conciencia de clase. Porque es más fácil producirla en condiciones en las que existe una proximidad física. Cuando las personas pueden hablar entre sí... Cuando las personas tienen experiencias comunes y pueden hablar sobre ellas, entonces tienen el potencial de desarrollar muy rápidamente una conciencia. ¡Por eso a los trabajadores no se les permite que hablen entre ellos! En un lugar en el que trabajé cuando era profesor de secundaria, la jefa de recursos humanos, que estaba exasperada por el desarrollo de algún tipo de conciencia de clase entre sus profesores, decía: "Bueno, ¡no pueden sentarse en el bar y hablar entre ustedes!". [*Risas.*] ¡En serio decía eso! ¡¿Qué?! Era como la regla habitualmente implícita: no pueden hacer eso. Pueden ir a un bar y hablar estupideces, pero no pueden ir a un bar y hablar de sus condiciones laborales. No lo hagan. No pueden hacerlo. [*Se ríe.*]

Véanlo de esta manera: ¿qué es lo que el capital quiere obtener de eso? ¿Qué es lo que el capital siempre debe

hacer? El capital siempre debe –si volvemos a Marcuse– impedir que surja entre las personas esa conciencia de que podrían vivir de otra forma y tener más control sobre sus propias vidas. *Debe* impedir eso. *Tiene que* hacerlo, y tiene que hacerlo *una y otra vez*. Los capitalistas se quejan del trabajo duro... ¡y es trabajo duro! Nunca se detiene. Siempre tiene que estar impidiendo esta posibilidad.

También en las universidades tiene que impedirse esta posibilidad. Las universidades eran una supuesta "base roja". [Es una cuestión de] mercantilización: no ganan dinero con ello. ¡No se trata de eso! Solo se trata de evitar que se den las condiciones para el desarrollo de ciertos tipos de conciencia. Porque por un tiempo las personas –los jóvenes– pudieron salir del lugar de trabajo, liberarse de esos imperativos, pero ya se acabó el tiempo, ¿no? Para tomar conciencia, se necesita tiempo. Y esa es la dificultad, siempre.

Digamos que terminé mi jornada laboral y me voy a casa. ¿Voy a volver a salir de casa? ¡Estoy cansado! Luego terminé mi segunda jornada laboral: trabajé todo el día y además de eso hice el trabajo doméstico (que sigue siendo realizado mayoritariamente por mujeres). Así que hice todo esto, ¿y voy a querer salir a tomar conciencia? *Sí, está bien, pero... estoy un poco cansado...* [*Risas.*] Podemos reírnos, pero todos hacemos esto. Todos experimentamos formas de esto. Es como comer saludable o algo así. Sabemos que es mejor para nosotros, ¿pero por qué no lo hacemos? Puede que sepamos cosas, pero no somos capaces de actuar en consecuencia. Pero no seamos tan duros con nosotros mismos. La pobreza de tiempo es real. ¡Y eso es lo que han hecho! ¡Por eso quieren esta escasez de tiempo! Como decía Marcuse, todos podríamos estar trabajando hoy mucho menos, y esa es la locura de esto, ¡la locura total del sistema capitalista! [Los capitalistas] producen una escasez artificial de tiempo para producir una escasez *real* de recursos naturales. Eso es efectivamente lo

que está sucediendo. Es la producción de mercancías espurias que nadie quiere, como pantuflas con cara de cocodrilo o lo que sea... Vemos ese tipo de cosas y pensamos en la cantidad de trabajo invertido en ellas; en la cantidad de esfuerzo que ha implicado transportarlas de donde sea hasta llegar a Lewisham, donde valen menos de una libra y nadie las quiere...

[El capitalismo] tiene que inhibir continuamente la capacidad de tomar conciencia, y ha hecho un muy buen trabajo. Podríamos decir que el tiempo es fundamental para los medios de producción. ¡Para los medios de todo! En el mundo de hoy, parece que tenemos una especie de cuento de hadas en el que hay una habitación con una máquina dorada que puede fabricar cualquier cosa que queramos. La máquina está ahí, pero no tenemos tiempo para ir allí. Podemos tener esta máquina que es la cosa más maravillosa imaginable, pero si no tenemos tiempo para usarla, es como si no existiera. Y en esta situación estamos. En esta situación estamos en términos de lo que las capacidades humanas son en la actualidad y lo que las capacidades de las cosas producidas por los humanos son, o –digámoslo así por el momento– lo que la capacidad de la agencia humana para usar esas cosas es. Esto es muy divergente.

Lean lo que dicen los CEOs cuando hablan acerca de lo que hacen. No es como la vieja imagen de la explotación, donde los ogros gordos con puros y sombreros de copa se sientan con los pies sobre las calaveras de los trabajadores. No es tan así, ¡si es que alguna vez lo fue! Ellos, la clase capitalista, predican con el ejemplo. No son más que una peculiar forma de adictos: adictos al trabajo. [*Mark pone una voz pomposa.*] *Sí, sí, me levanto a las 4:30 de la mañana, reviso doscientos emails antes de ir media hora al gimnasio, veo quince minutos a mi hijo, voy a la oficina, trabajo ahí aproximadamente hasta las 8:00 de la noche, ceno algo rápido, trabajo un rato más, me voy a la cama, y*

así otra vez al día siguiente. ¡Esto ni siquiera es sarcasmo! Eso es más o menos lo que dicen.

Se trata entonces de un tipo generalizado de pobreza de tiempo. Y, por supuesto, la conciencia no puede desarrollarse en estas condiciones. Porque la conciencia no es automática. Ese es el punto. ¡No es inmediata! Inmediato es otra forma de decir automático. La conciencia siempre es vulnerable, ese es el punto. Siempre es vulnerable a recaer en las categorías reificadas provenientes de la inmediatez. Por eso requiere este tiempo de reconfirmación constante.

Para el capitalismo, lo ideal es que nos den las cosas en nuestro propio tiempo. Imaginen si se pudiera inventar algo así, un entorno en donde pudiéramos distraernos infinitamente; donde, en cualquier parte del mundo y en cualquier momento, nos pudiéramos ver alcanzados por los imperativos del capitalismo... ¡Imaginen una cosa así! ¿Qué aspecto tendría?

Estudiante #10: ¿Un teléfono móvil?

MF: Bueno, sí, ¡exacto! [*Se ríe.*] Ahora entendemos por qué hoy reparten teléfonos móviles prácticamente gratis. Tal vez podamos imaginar un uso distinto de los teléfonos, pero sin duda esta es su función en el mundo contemporáneo. Asegurar que estemos atados... Pero es una inversión total, ¿o no? Todo su discurso sobre la relacionalidad, la comunicación y todo eso... ¡Miren, no es tan jodidamente difícil para mí hablarles! ¡No es tan difícil! Pero sí es difícil si no tengo tiempo.

Así que, en primer lugar, hacen que parezca que es difícil. Y necesitas *esto*. [*Mark señala un teléfono.*] Necesitas capital para comunicarte con las personas, necesitas un producto del capital para relacionarte con otra persona. Por supuesto, lo que esto significa es que en realidad no estás relacionado, o no lo estás directamente, si podemos

decir que queda algo directo en este mundo lukácsiano... Pero significa que todo está siendo transferido o pasa a través del capital. De manera que el capital se instala como una especie de parásito, eso es más o menos lo que veremos con Negri y el autonomismo.[9] Este es esencialmente su argumento: el capital se instalará como un parásito en las relaciones humanas. Y ahí es claramente donde estamos.

¡No podríamos haberlo soñado! Bueno, sí, pero... Es el nivel de dominación en el cual el capital puede invadir la mente de las personas hoy. Incluso hace treinta o cuarenta años, no podríamos haber soñado algo así. Y ese es en parte el giro con respecto al fordismo. *Estás en el trabajo.* Y, de nuevo, esto es problemático, e interesante desde un punto de vista de género. Así es como el capital opera con la igualdad. Antes solo las mujeres hacían "doble jornada", pero ahora todo el mundo hace "doble jornada" de una forma u otra. Se podría decir lo siguiente: de acuerdo, puede que los hombres sigan sin hacer las tareas del hogar, pero cuando están sentados en sus casas por la tarde no están exentos de los imperativos del capitalismo. ¡No, no! Piénsenlo: cuando los trabajadores masculinos del fordismo clásico se iban a casa, si bien estaban inmersos en una reproducción social para el beneficio del capitalismo, así como para su propio beneficio, ya no estaban sujetos a los imperativos directos del capital. Se produjo un cambio cualitativo en la forma de vida. De nuevo, hay todo tipo de problemas de género en esta imagen. No es que haya sido una época dorada. Pero ahora no hay libertad respecto de los imperativos del capital. Y, como les digo, es una especie de compulsión voluntaria, ¿no? Si se puede decir algo así... Se me acaba de ocurrir [que esos dos términos

9. La clase 12 del curso "Deseo postcapitalista" –"El malestar en la red (1)"– iba a estar dedicada a analizar el libro *Commonwealth* (2009) de Hardt y Negri.

son contradictorios]... Pero nadie nos obliga, en ese sentido. Nadie nos obliga a tener un teléfono. Y si tenemos uno, nadie nos obliga a estar en las redes sociales. Y, por supuesto, si estamos en las redes sociales, estamos produciendo para el capitalismo.

Estudiante #11: Creo que a veces, cuando nos postulamos para un empleo, revisan nuestras redes sociales, y necesitan chequear estas plataformas. Así que hoy como que necesitamos estar en las redes.

MF: Sí, lo necesitamos. Es parte de nuestra responsabilidad para con nosotros mismos hacer una curaduría de nuestra propia subjetividad. Pero es que también la estamos *produciendo*. [Las redes sociales] no son nada sin nosotros. Por definición, no hay red social a menos que estemos en ella. Algunos discuten si esto puede considerarse producción de capital en el sentido marxista estricto, pero, dejando de lado el significado de producir y las respectivas precisiones semánticas, es claro que las redes dependen de nuestra participación. Y esa participación es, por así decir, voluntaria, en el doble sentido del término: en el sentido de que nadie nos obliga y en el sentido de que nadie nos paga.

Pero también tenemos que ver qué podía estar sucediendo en esa época [en la época del fordismo]. ¿Qué podía hacer la gente antes? La clase trabajadora podía ir a la escuela nocturna. Los trabajadores podían ir a una escuela nocturna sindical. Muchos solían ir a grupos de lectura sindicales, donde leían cosas como Lukács.

Creo que hoy esto es muy difícil en muchos niveles.

Hay un buen artículo de Gary Younge –no sé si lo leyeron– en *The Guardian* sobre Trump. Younge pasó alrededor de un mes en un pueblo típico de los Estados Unidos y lo que dice es que, cuando eliminamos el sindicato y la fábrica, también eliminamos las redes de conexión que

se estructuraban en torno a ellos.[10] Y el resultado es esta especie de atomización; de repliegue de las personas en su propio espacio privado. Como sabrán, uno de los grandes temas de las elecciones en los Estados Unidos fue el de las drogas, la cantidad de jóvenes que consumen drogas. Esto se convirtió en un factor clave, y el atractivo de Trump era que parecía preocuparse por esto y hablar de esto.

10. Ver Gary Younge, "How Trump Took Middle America", *The Guardian*, 16 de noviembre de 2016, disponible en theguardian.com. "La conexión entre las fábricas cerradas y el ascenso de la derecha populista es triple. En primer lugar, la gente está desesperada. Ya estaban desesperados antes de la crisis económica. No es que en Muncie no haya ofertas de empleo. Además de la universidad y el hospital, se han creado nuevos puestos de trabajo en el sector manufacturero. Pero ninguno de ellos puede ofrecer el estilo de vida al que estaban acostumbradas las generaciones anteriores. Muchas de las casas en la zona sur de Muncie que no están abandonadas se están derrumbando, lo cual indica que una forma de vida está desapareciendo [...]. La gente necesita que algo cambie [...]. En segundo lugar, la gente culpa a toda la clase política por su desesperación. Eliminar las barreras comerciales y dejar que la manufactura se trasladase al extranjero fue parte de una ortodoxia política occidental que se volvió dominante en la década del noventa, creando un centro político superpoblado y despoblando las periferias [...]. Clinton vaciló al respecto, primero apoyando [esa política] y luego oponiéndose. Tras la victoria de Trump, Obama abandonó el TPP [Trans-Pacific Partnership: Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica], contra el cual Trump había hecho una fuerte campaña [...]. Pero no era solo una cuestión de comercio o de globalización: para muchos votantes de Muncie, Clinton no era solo una parte integral del establishment que los había llevado a esta situación, sino una especie de candidata que aboga por más de lo mismo [...]. Trump, por otro lado, ofrecía casi la certeza de que algo iba a cambiar [...]. Para algunos que tenían poco que perder, evidentemente era un riesgo que valía la pena correr [...]. En tercer lugar, y quizá lo más dramático de todo, la gente ha llegado a sentir que no tiene voz ni voto sobre lo que está sucediendo en sus vidas. Por eso el eslogan 'Take Back Control' [Recuperemos el control] resonó entre tantos durante el referéndum por el Brexit. El Estado nación sigue siendo la principal institución democrática; pero, dada la escala de la globalización, claramente ya no está a la altura de la tarea de satisfacer las necesidades de sus ciudadanos. Los votantes ven cómo la gente cruza fronteras que no pueden cerrar y se pierden empleos que no pueden salvar, y se preguntan cómo pueden afirmarse en este mundo. Trump, y sus contrapartes, a menudo son descritos en Europa como una amenaza a la democracia. Pero en verdad habría que entenderlos como el producto de una democracia que ya está en crisis".

Estudiante #12: Esta subversión de la que usted hablaba, creo, es exactamente esta subversión de la inmediatez y la negación, como si, tal vez en la época en que Lukács estaba escribiendo esto, la inmediatez hubiera sido la lógica mediante la cual el capitalismo le imponía a los sujetos pensarse a sí mismos en términos de su capacidad de adquirir conciencia, cuando en realidad la forma apropiada de adquirir conciencia era la mediación.

Pero hoy, algo que me sorprendía mientras leía esto es que ahora que todo está mediado, la inmediatez parece ser más bien una práctica radical.

MF: No, porque... ¿A qué te refieres con "mediado"? Creo que estás mezclando dos sentidos de "mediado": este sentido hegeliano-marxista de "mediado" con un sentido más ordinario.

"Mediado" solo significa que no está inmediatamente dado en la experiencia. Y tiene una cierta relación con la totalidad. Creo que eso es lo que para Lukács está en juego aquí. No es que las personas hoy estén en una totalidad. ¿O sí?

Estudiante #12: Pero ¿no lo están?

MF: Bueno, son *conscientes* de estar en la totalidad.

Estudiante #12: Bueno, creo que tener conciencia es mucho más difícil. Si los burgueses, como los amos del orden capitalista, eran incapaces de entender ese sistema de interrelaciones, ahora las masas de los capitalistas de hoy son muy conscientes de ello. Porque usan cosas como Facebook, así que deben ser conscientes de ello. Por lo tanto, sigue operando una especie de totalidad, pero está *profundamente* mediada –como lo estaba, quizás, hace doscientos años–, pero quienes la crean son conscientes de ella. La conocen, mientras que la burguesía [en la época

en que Lukács estaba escribiendo] era incapaz de ser consciente de esa interrelación...

MF: Bueno, ¿por qué Mark Zuckerberg crea Facebook?

Estudiante #12: ¿Perdón?

MF: ¿Por qué Mark Zuckerberg crea Facebook? ¿Por qué lo hace?

Estudiante #12: Tal vez en su momento no lo sabía, pero le llevó un tiempo entenderlo...

MF: Bueno, él no lo sabe, pero algo podría saber. Ese es el punto. El capital puede saber, ¿no? El capital puede saber, porque el capital es como la evolución: selecciona cosas. El capital tiene agencia. Mark Zuckerberg tiene una especie de compulsión idiota a gustar. *Arrghh, quiero ganar un montón de dinero y gustar, impresionar a unas chicas.* [*Risas.*] Como vemos en *Red social* [*The Social Network*, la película de David Fincher de 2010], que creo que es una película brillante. De verdad... Casi no tiene precedentes, ¿no creen? Y también la meticulosidad en la construcción de su momento histórico, en términos de las formas de tecnología con las que trabaja. Volveremos sobre esto más adelante.

Tiene entonces esos motivos, pero eso no significa que el capital no tenga en su interior sus propios fines y designios, sin que haya un agente consciente al mando de todo. De lo contrario no sería más que una conspiración, ¿no? El punto es que se trata de una tendencia sistémica. Es una tendencia sistémica. Ahora bien, por supuesto que a cierto nivel hay humanos que toman decisiones autoconscientes en momentos cruciales, pero hay personas como Zuckerberg que son marionetas del capital sin ningún tipo de reflexión.

Estudiante #12: La razón por la que preguntaba es debido a esta noción de inmediatez y negación y ser dialéctico... Porque supongo que no la entiendo del todo. No sé *cómo* entenderla...

MF: [*Se ríe.*] Sí...

Estudiante #12: Porque, en cierto sentido, la inmediatez tiene que ser... ¿Tenemos que eludir la inmediatez y simplemente pasar por detrás de ella y adquirir conciencia a través de algún tipo de mediación...? Estábamos hablando de las posibilidades de movilidad social y lo difícil que realmente es, y de que la gente queda hasta cierto punto adherida al entorno inmediato en el que vive, con lo cual, en cierta medida, no podemos dejar atrás la inmediatez...

MF: Bien, de acuerdo. Bueno, creo que deberíamos echar un vistazo a algunos pasajes [de Lukács].

[*Mark empieza a hojear el texto.*]

Esto es bueno: ¿qué es la inmediatez? "La apariencia misma [que] se debe a las costumbres intelectuales y perceptivas de la mera inmediatez, en la cual aparecen como lo primario, real y objetivo las formas cósicas inmediatamente dadas de los objetos, sus inmediatos existir y ser-así, mientras que sus 'relaciones' aparecen como algo secundario y meramente subjetivo."[11]

"Al no poder este pensamiento [el pensamiento burgués] descubrir aquí más mediaciones, al no poder entender el ser y la génesis de la sociedad burguesa como producto del mismo sujeto que ha 'producido' la totalidad conceptual del conocimiento, *su punto de vista último, y decisivo para la totalidad del pensamiento, resulta ser el de la mera inmediatez.*"

11. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969. Las siguientes citas leídas por Fisher se encuentran entre las páginas 173 y 229 de esta edición.

"El contemplador se encuentra fuera del paisaje, porque si no la naturaleza no puede convertírsele en paisaje."

Para poder ver las cosas como exteriores a nosotros, no podemos estar en ellas.

"El conocimiento histórico del proletariado empieza con el conocimiento del presente, con el autoconocimiento de su propia situación social, con la revelación de su necesidad..."

Sí. "La mediación sería imposible si la existencia empírica de los objetos no fuera ya por sí misma una existencia mediada, la cual cobra ese aspecto de inmediatez solo y en la medida en que falta la conciencia de la mediación y, por ello, los objetos se arrancan del complejo de sus determinaciones reales y se ponen en un artificioso aislamiento."

"No es ni una casualidad ni una cuestión puramente teorética el que la burguesía tenga que quedar presa en la inmediatez mientras el proletariado la rebasa."

Leamos un poco más. De hecho, es bastante lindo releer el texto una vez que hemos tenido la discusión, porque inmediatamente la escritura se siente menos opaca. Puede que no sea de lo más vistosa, pero creo que después de un poco de discusión ciertamente parece más manejable y clara. [*Se ríe.*]

"El proletariado [...] aparece por de pronto como puro y mero *objeto* del acaecer social. En todos los momentos de la vida cotidiana en los cuales el trabajador individual cree verse como sujeto de su propia vida, la inmediatez de su existencia le destroza esa ilusión."

"Por la escisión que se produce así entre objetividad y subjetividad en el hombre que se objetiva como mercancía, la situación resulta susceptible de conciencia."

"Ante todo, el trabajador no puede llegar a ser consciente de su ser social más que si es consciente de sí mismo como mercancía." Esto es parte de este proceso dialéctico. Antes que nada, tiene que aceptar la objetivación de sí

mismo o de sí misma. "Su ser inmediato le inserta –como se ha mostrado– en el proceso de producción como puro y mero objeto. Al revelarse esa inmediatez como consecuencia de múltiples mediaciones, al empezar a quedar claro todo lo que presupone esa inmediatez, empiezan a disolverse las formas fetichistas de la estructura de la mercancía: el trabajador se reconoce a sí mismo y reconoce sus relaciones con el capital en la mercancía. Mientras siga siendo prácticamente incapaz de elevarse por encima de esa función de objeto, su conciencia será *la autoconciencia de la mercancía*, o, dicho de otra manera, el autoconocimiento, el autodescubrimiento de la sociedad capitalista, fundada en la producción y el tráfico de mercancías."

Cuando se disuelve el fetichismo... ¿Qué es el fetichismo? Es una gran pregunta, pero, en un sentido marxista, es entonces el hechizo de la totalidad, o el hechizo de las *condiciones materiales reales* que producen algo.

Estudiante #12: En cierto sentido, la fetichización parece ser lo contrario de la reificación. Porque la reificación intenta hacer real todo lo que podría ser abstracto. La fetichización intenta ocultar en la mistificación la concreción real del modo en que ocurren las cosas...

MF: Correcto. Sí. Pero obviamente operan de manera conjunta. Son procesos complementarios.

Así, "el autoconocimiento del trabajador como mercancía es, ya como conocimiento, algo práctico. Esto es: *ese conocimiento consuma una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento*". Eso es lo que estaba tratando de decir antes, acerca de cómo esto cambia inmediatamente. Quizás "inmediatamente" no es la palabra adecuada... [*Se ríe por lo bajo.*] "El especial carácter objetivo del trabajo como mercancía, su 'valor de uso' (su capacidad de suministrar plusvalía), que, como todo valor de uso, desaparece sin dejar huellas en las categorías cuantitativas del

intercambio capitalista, se despierta en esa conciencia y por ella para llegar a ser *realidad social*. El especial carácter del trabajo como mercancía, que sin esa conciencia es un engranaje ignorado del desarrollo económico, se objetiva a sí mismo mediante esa conciencia."

"Y el problema no queda en absoluto aclarado de modo definitivo por el hecho de que esa mercancía tenga la posibilidad de acceder a la conciencia de sí misma como mercancía. Pues, de acuerdo con su simple forma de manifestación, la conciencia inmediata de la mercancía es precisamente el aislamiento abstracto y la relación meramente abstracta –y trascendente a la conciencia– con los momentos que la constituyen socialmente." Por lo tanto, no alcanza con pensar: *soy una mercancía*. Tenemos que hacer más que eso.

"Así pues, el descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres" –*sic*, claro, porque tienen un fuerte componente de género–, "culmina en la plena disolución de estas en procesos".

"Esa imagen de una rigidez fantasmal, que en realidad se encuentra ininterrumpidamente en movimiento, se resuelve enseguida con pleno sentido en cuanto su rigidez se disuelve en el proceso cuya fuerza motora es el hombre. Y el que eso sea posible solo desde el punto de vista del proletariado se explica exclusivamente porque el sentido del proceso que se revela en esas tendencias es la superación del capitalismo, con lo cual, para la burguesía, tomar conciencia de ello equivaldría a un suicidio espiritual." En parte por esto es que nunca puede existir plenamente una conciencia burguesa de clase.

La burguesía puede tener conciencia e intereses comunes como clase –claramente los tiene–, pero podríamos decir que no puede tener conciencia del sistema de clases. Solo el proletariado puede tener intereses comunes, una conciencia común y conciencia del sistema de clases. La burguesía es *producto* del sistema de clases, ¿verdad? Por

su naturaleza, eso es lo que los burgueses son. Son el producto y los reproductores del sistema de clases; el proletariado es el destructor del sistema de clases. La burguesía solo existe en el sistema de clases; el proletariado existe a la vez dentro y fuera de él. Tiene que ser así, porque el proletariado tiene que estar dentro –*porque lo está*; así existimos bajo el capitalismo–, pero también tiene que estar parcialmente afuera, de lo contrario no habría posibilidad de movimiento hacia el afuera.

"La verdad [...] adquiere un aspecto completamente nuevo en cuanto la humanidad percibe claramente su fundamento vital y lo *transforma* coherentemente. Cuando se consigue la unificación de teoría y práctica, la posibilidad de transformación de la sociedad, lo absoluto y su contraparte 'relativista' han agotado su función histórica al mismo tiempo. Pues, como consecuencia de la penetración práctica y de la transformación real de aquel fundamento vital, desaparece al mismo tiempo la realidad cuya expresión intelectual han sido análogamente lo absoluto y lo relativo."

No hay absoluto porque *en este punto* todo se disuelve en un proceso. Y creo que esto es lo que Lukács está sugiriendo, ¿no? Una des-reificación masiva, y la apertura de la posibilidad de cambiar la realidad en todos los niveles. "Este proceso *empieza* con la llegada a conciencia del punto de vista proletario de clase."

"El individuo no puede ser nunca medida de todas las cosas, porque el individuo se enfrenta necesariamente con la realidad objetiva como con un complejo de cosas rígidas que encuentra ya dadas e inmutables y respecto de las cuales no puede llegar más que a juicios subjetivos de aceptación o de recusación. Solo la clase [...] consigue referirse de un modo práctico y transformador a la totalidad de la realidad." Y, con Nancy Hartsock, vemos que este concepto de clase puede ser reemplazado por otras formas de subordinación.

intercambio capitalista, se despierta en esa conciencia y por ella para llegar a ser *realidad social*. El especial carácter del trabajo como mercancía, que sin esa conciencia es un engranaje ignorado del desarrollo económico, se objetiva a sí mismo mediante esa conciencia."

"Y el problema no queda en absoluto aclarado de modo definitivo por el hecho de que esa mercancía tenga la posibilidad de acceder a la conciencia de sí misma como mercancía. Pues, de acuerdo con su simple forma de manifestación, la conciencia inmediata de la mercancía es precisamente el aislamiento abstracto y la relación meramente abstracta –y trascendente a la conciencia– con los momentos que la constituyen socialmente." Por lo tanto, no alcanza con pensar: *soy una mercancía*. Tenemos que hacer más que eso.

"Así pues, el descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres" –*sic*, claro, porque tienen un fuerte componente de género–, "culmina en la plena disolución de estas en procesos".

"Esa imagen de una rigidez fantasmal, que en realidad se encuentra ininterrumpidamente en movimiento, se resuelve enseguida con pleno sentido en cuanto su rigidez se disuelve en el proceso cuya fuerza motora es el hombre. Y el que eso sea posible solo desde el punto de vista del proletariado se explica exclusivamente porque el sentido del proceso que se revela en esas tendencias es la superación del capitalismo, con lo cual, para la burguesía, tomar conciencia de ello equivaldría a un suicidio espiritual." En parte por esto es que nunca puede existir plenamente una conciencia burguesa de clase.

La burguesía puede tener conciencia e intereses comunes como clase –claramente los tiene–, pero podríamos decir que no puede tener conciencia del sistema de clases. Solo el proletariado puede tener intereses comunes, una conciencia común y conciencia del sistema de clases. La burguesía es *producto* del sistema de clases, ¿verdad? Por

su naturaleza, eso es lo que los burgueses son. Son el producto y los reproductores del sistema de clases; el proletariado es el destructor del sistema de clases. La burguesía solo existe en el sistema de clases; el proletariado existe a la vez dentro y fuera de él. Tiene que ser así, porque el proletariado tiene que estar dentro –*porque lo está*; así existimos bajo el capitalismo–, pero también tiene que estar parcialmente afuera, de lo contrario no habría posibilidad de movimiento hacia el afuera.

"La verdad [...] adquiere un aspecto completamente nuevo en cuanto la humanidad percibe claramente su fundamento vital y lo *transforma* coherentemente. Cuando se consigue la unificación de teoría y práctica, la posibilidad de transformación de la sociedad, lo absoluto y su contraparte 'relativista' han agotado su función histórica al mismo tiempo. Pues, como consecuencia de la penetración práctica y de la transformación real de aquel fundamento vital, desaparece al mismo tiempo la realidad cuya expresión intelectual han sido análogamente lo absoluto y lo relativo."

No hay absoluto porque *en este punto* todo se disuelve en un proceso. Y creo que esto es lo que Lukács está sugiriendo, ¿no? Una des-reificación masiva, y la apertura de la posibilidad de cambiar la realidad en todos los niveles. "Este proceso *empieza* con la llegada a conciencia del punto de vista proletario de clase."

"El individuo no puede ser nunca medida de todas las cosas, porque el individuo se enfrenta necesariamente con la realidad objetiva como con un complejo de cosas rígidas que encuentra ya dadas e inmutables y respecto de las cuales no puede llegar más que a juicios subjetivos de aceptación o de recusación. Solo la clase [...] consigue referirse de un modo práctico y transformador a la totalidad de la realidad." Y, con Nancy Hartsock, vemos que este concepto de clase puede ser reemplazado por otras formas de subordinación.

explosiva de alianzas entre las distintas izquierdas y esta suerte de igualdad abierta...

No estoy muy seguro de cómo vamos a abordar este texto la semana que viene. Es muy diferente de lo que vimos hoy. Es un texto histórico. No es un texto teórico. Pero, en cierto sentido, es más fácil enseñar un texto teórico, porque podemos establecer conceptos. Pero este otro texto es una narración, así que no estoy seguro de cómo vamos a abordarlo...

[*La grabación se corta abruptamente.*]

CLASE 4: "PODER SINDICAL Y PODER DEL ALMA"[1]

28 de noviembre de 2016

MF: ¿Cómo se enseña historia? La teoría, aunque sea difícil, tiene principios básicos que pueden ser explicados. Simplemente está ahí, ¿no? [*Se ríe.*]

Bien. ¿Cuáles son entonces los nuevos desarrollos que podemos ver en este texto? Obviamente, lo he incluido como un ejemplo práctico de algunas de las cosas de las que hablamos la semana pasada.

La semana pasada estuvimos teorizando, inicialmente, la conciencia de clase vía Lukács, y luego un cierto tipo de conciencia feminista. Pero, en términos más generales, ahora

1. En inglés "Union power, soul power" es el eslogan del 1199SEIU, el sindicato de salud médica más grande de los Estados Unidos. Fundado en 1932, desde sus inicios se ocupó de la lucha por salarios dignos y contra la segregación racial durante la década de 1930. A lo largo de los años, su misión se ha centrado en defender la justicia social, la atención médica de calidad y buenos empleos para toda la población. Martin Luther King se refirió al 1199 como su sindicato favorito y como "la auténtica conciencia del movimiento laboral". [N. del T.]

veremos la cuestión de la conciencia de grupo. ¿Cómo se desarrolla la conciencia de grupo?

Lo que quería de este texto [*Stayin' Alive* (Mantenerse con vida)], en realidad, era ver un ejemplo de dónde se desarrolló *prácticamente* esa conciencia en un determinado momento histórico. ¿Cuáles fueron las respuestas de la gente a ella?

[*Silencio.*]

Digámoslo así: ¿les sorprendió esto? Veámoslo también en relación con el presente. ¿Cuál es la promesa que empieza a surgir en estas luchas de la época? Y ¿cómo creen que eso se relaciona con la situación en la que estamos hoy?

Estudiante #1: Creo que es interesante lo que [Jefferson Cowie] hace primero. Empieza hablando de un evento que ocurrió en 1969 y luego retrocede a otro que tuvo lugar en 1935. Vincula lo que sucedió en los años treinta con lo que sucedió en los setenta. Pero es muy diferente. En la década del treinta tal vez había una buena solución para la clase trabajadora, pero en los setenta es como si estos esfuerzos o estos intentos de llevar a la clase trabajadora a la lucha hubieran fracasado. Lo que hay en nuestros días no es la clase trabajadora que conocemos o de la que leemos que existió en los setenta, así que no estoy seguro de cómo trazar el vínculo entre los setenta y la actualidad... Quizás hoy exista otro tipo de clase...

MF: Bien. Eso es algo muy importante que hay que retener: este paralelo con la década del treinta.

Los treinta fueron *el* gran período previo del poder laboral; "laboral" no en el contexto inglés del Partido Laborista, sino en el sentido del trabajo organizado. Fue entonces cuando el trabajo organizado realmente se hizo valer, con una fuerte presencia comunista dentro de los Estados Unidos: el Partido Comunista era bastante fuerte, etc. Había una izquierda fuerte. En la narrativa de Cowie, los

setenta se convierten en una especie de repetición de los treinta. Pero no es una repetición perfecta. La historia no funciona así.

¿Qué hace entonces que el final de los años sesenta y los setenta sean *como* los treinta? ¿Qué ocurrió en el medio? ¿Qué ocurrió entre la década del treinta y la del setenta?

Estudiante #2: Creo que lo interesante del texto es el cambio de dirigencia al interior de la lucha sindical. Eso parece estar indicando que, en los setenta, la lucha ya no era tan vigorosa.

MF: Sí. Creo que eso es parcialmente una respuesta a la pregunta planteada. Entonces, ¿cómo era la dirigencia entre los treinta y los setenta?

La década del treinta fue un período de gran militancia. No se trataba solo del poder sindical. Hubo un gran poder sindical entre los treinta y los setenta. Pero ¿cuál era la diferencia en el modo en que operaba el poder en, digamos, los cuarenta, los cincuenta y principios de los setenta? Eso es lo que subyace a tu pregunta.

Estudiante #1: ¿Más adhesión al poder? ¿Tal vez que algunas dirigencias [sindicales], o algunos dirigentes, estaban apoyando más estrechamente a algún partido democrático? No lo sé...

MF: Creo que se trataba en parte de la integración de los sindicatos en la sociedad norteamericana –el más importante fue el CIO–,[2] que fue el mayor símbolo del trabajo organizado en los Estados Unidos, pero en realidad era un sindicalismo de la Guerra Fría. Estaba marcado hasta cierto

2. El Congress of Industrial Organizations [Congreso de Organizaciones Industriales] fue una federación de sindicatos presentes tanto en los Estados Unidos como en Canadá.

punto por el anticomunismo. Se definía por su conexión con y por su pertenencia al establishment. Creo que Cowie dice que, en determinado momento, en 1972... Las elecciones de 1972, sobre las que volveremos más adelante cuando nos detengamos en Nixon, fueron un momento crucial en el que se produjo una ruptura entre la contracultura, por un lado, y Nixon, por el otro. Eso es básicamente lo que sucedió.

George McGovern era el candidato demócrata en las elecciones de 1972. No tenía el apoyo de los grandes sindicatos establecidos. De hecho, estos dijeron que no lo apoyarían ni a él ni a Nixon. Y, dado que Nixon era decididamente de derecha, eso era más o menos como decir que no iban a apoyar –bueno, no sé si la analogía es válida– a Hillary Clinton o a Trump, lo cual me parece legítimo en muchos sentidos [en nuestro momento contemporáneo]. Pero en el 72, decir que no apoyabas a ningún candidato era, en efecto, apoyar al candidato republicano, ¿no? Ya que uno esperaría que los sindicatos apoyasen al partido de izquierda, que era el de los demócratas. Pero la negativa a apoyar a McGovern significaba efectivamente que apoyaban a Nixon.

¿Por qué se negaron a apoyar a McGovern? Porque, desde su punto de vista, la campaña de McGovern estaba respaldada por un montón de locos. Era una coalición del movimiento por los derechos civiles y la contracultura –toda la constelación de la contracultura–, pero, podríamos decir, sin mucha representación de la base tradicional de la clase trabajadora.

Por lo tanto, creo que lo que teníamos en el 72 es algo que persiste hasta el día de hoy. También hay que decir que esta fue la derrota más resonante para un candidato en la historia de las elecciones estadounidenses. McGovern fue *absolutamente vapuleado* por Nixon en el 72. Por supuesto, esta historia daría otro giro, en el sentido de que ganar esa presidencia fue una suerte de cáliz envenenado,

porque lo que sucedió en ese mandato –en el siguiente mandato de Nixon– fue el escándalo más famoso en la historia política. Así que Nixon aumenta su poder, pero poco después se enfrenta a Watergate.[3]

Entonces aquí estamos. Eso fue parte de la historia en cuestión, que indica uno de los sentidos en que los años setenta no fueron simplemente una repetición de los treinta. Hasta cierto punto, tanto los treinta como los setenta fracasaron. No hubo una revolución de la clase trabajadora ni en los treinta ni en los setenta, con lo cual ambas décadas fracasaron. Pero todavía no respondimos la pregunta... ¿Qué había entonces de nuevo en los setenta que no estuviera presente en los treinta? No era solo que los setenta fueran esta versión fallida de los treinta...

Estudiante #3: ¿La Guerra de Vietnam? ¿Actitudes racistas?

MF: Correcto. De acuerdo. La Guerra de Vietnam fue muy importante. La Guerra de Vietnam y la contracultura eran una especie de espejos el uno del otro, ¿no?

Estudiante #4: ¿El aumento de la automatización y la globalización, que hicieron que en los setenta los trabajadores tuvieran menos poder?

3. Las elecciones de 1972 tuvieron lugar el 7 de noviembre. Unos meses antes, en junio, se había producido un intento de robo en la sede del Comité Nacional del Partido Demócrata en el edificio de oficinas Watergate en Washington, D.C. Más tarde, luego del triunfo en las elecciones y mientras Nixon ejercía su segundo mandato, salió a la luz que el propio Nixon había autorizado y financiado el allanamiento utilizando fondos de su campaña para la reelección. El presidente se resistió al escándalo, dilatando la investigación. Finalmente se reveló que había recurrido a diversas técnicas ilegales y clandestinas tanto para protegerse a sí mismo como para despistar a los investigadores. No fue suficiente. Muchos testigos declararon en su contra, y así, a finales de 1973, Nixon fue acusado de obstrucción a la justicia, abuso de poder y desacato al congreso. Antes de que pudiera haber un juicio, Nixon renunció a la presidencia en abril de 1974.

MF: Sí. Eso es hacia el final [del libro], ¿no?, cuando el autor empieza a subrayar esas cosas. La razón por la que fracasaron [los setenta] fue en algún punto el aumento de la automatización. Pero consideremos estas dos cosas por separado.

La Guerra de Vietnam, en primer lugar, fue en muchos sentidos el espejo de la contracultura. Y las dos estaban interconectadas. La contracultura se organizó en torno a la oposición a la Guerra de Vietnam. Ya llegaremos a eso...

Estudiante #3: Y al antiautoritarismo que eso implicaba.

MF: Sí, y llegaremos a eso en unas semanas cuando veamos el texto de Penny Lewis y las formas en que la estrategia de Nixon sirvió para dar inicio a esta idea de una especie de clase trabajadora reaccionaria. En verdad no fue para "dar inicio", sino para *trabajar con* esta suerte de tropo de una clase trabajadora reaccionaria–, que en cierto punto ya estaba presente en la dinámica de las elecciones de 1972, en las cuales teníamos una contracultura, no solo contra el establishment, sino también contra la clase trabajadora establecida y sus dirigentes, quienes, como decía, efectivamente se alinearon con Nixon en contra de estas nuevas corrientes antiautoritarias.

Eso era parte de lo que había de nuevo en los setenta, ¿no? Lo que se describe en este capítulo es en parte una especie de fusión de la contracultura y el sindicalismo. Pero, hacia 1972, vemos que esa fusión ya empieza a fallar. Por lo tanto, hay al menos dos cosas que están ocurriendo aquí. Una es que esta forma nueva y sin precedentes de izquierdismo antiautoritario, que también se inspira en determinadas luchas clave, no se trata solo de la clase, sino también de la raza y del género en particular. Eso es lo que Cowie enfatiza. Esto es nuevo. Esto es relativamente nuevo. Sin embargo, es importante subrayar que a menudo podemos hablar de la izquierda y de su sexismo y racismo

implícitos (y sin duda esto siempre es así), aunque ciertamente vale menos para la izquierda que para otras áreas de la sociedad. No es que las áreas de la cultura dominadas por la derecha fueran menos racistas y sexistas que en la izquierda, pero es más probable que hubiera focos de progresismo en la izquierda, incluso allá por los años treinta (esa es la salvedad). Sin embargo, hacia los setenta, en algunas de las luchas que el autor destaca aquí, había un reconocimiento cada vez mayor de la insuficiencia –o de los problemas– de asumir la perspectiva del trabajador masculino y blanco como la norma.

Y esto es apasionante, ¿no? Eso es lo que me gusta de esto. Hay una serie de luchas apasionantes. Estas luchas reúnen a diversos grupos de personas. Confluyen en torno a los así llamados grupos minoritarios. ¿Pero qué otra cosa señala Cowie? ¿Cuál es la diferencia en la naturaleza de estas luchas con respecto a luchas anteriores?

Estudiante #3: ¿Los jóvenes?

MF: Los jóvenes son un aspecto clave. ¿Pero qué denota también la juventud? ¿Con qué se relaciona?

Estudiante #4: ¿Con el hedonismo?

MF: Sí, correcto, pero en términos más generales. La cuestión del hedonismo –del placer, el goce, etc.–, ¿cómo se traduce en un conjunto de demandas en relación con la lucha?

Estudiante #3: [Los jóvenes] no quieren estar en la línea de producción de una fábrica. Quieren más poder y más desafíos en sus trabajos.

MF: Bien, hay entonces demandas cualitativas y existenciales en cuanto a la naturaleza del trabajo, además de

demandas cuantitativas en cuanto al salario, las horas de trabajo, etc. Y, como veremos, este es uno de los cambios que se producen entre el fordismo y el posfordismo.

El fordismo básicamente acepta una imagen del trabajo más o menos estable, con un horario de nueve a cinco. Incluso presupone un trabajador masculino y blanco. Por lo tanto, las demandas tienen que ver con la remuneración por ese trabajo. En este sentido, en el modelo fordista se intercambia aburrimiento por seguridad. Pero esta seguridad no es suficiente. Lo que se demanda es un cambio en la calidad del trabajo, en cómo es el trabajo. Y eso es en parte una presión de los poderes hedonistas de la contracultura.

Estudiante #1: Y algo que usted dijo: la percepción del comunismo como una amenaza. En la década del treinta no lo era. Ahora en los setenta es visto como una amenaza. Es el enemigo.

MF: Sí, los setenta coincidieron claramente con la Guerra Fría. Después de la Segunda Guerra Mundial, los soviéticos se convirtieron en el enemigo *oficial*, por así decir, y muchos de los principales sindicatos se alinearon en apoyo de la idea de que el problema central era el comunismo. En los treinta, creo que esto era mucho más incipiente: no había un solo enemigo, no había un solo problema.

¿Y cuál fue, sin duda, el acontecimiento histórico clave de la década del treinta?

Estudiante #3: La Gran Depresión.

MF: Sí, exacto. La Gran Depresión dio fuerza a la extrema izquierda.

Pero a finales de los sesenta y principios de los setenta no estamos en una situación de ruptura, ¿no? La situación es bien diferente. De hecho, como Cowie sugiere al final

del capítulo, fue la recesión, que comenzó en el 73, la que puso fin a este tipo de luchas.

¿A qué se debió eso?

Estudiante #4: ¿A los inicios del neoliberalismo...?

MF: Sí, pero creo que el neoliberalismo, en cuanto conjunto de políticas e ideas, preexistía a esto. Se remontaría al menos a la década del cuarenta.

Estudiante #4: Pero se volvió dominante...

MF: Sí, exacto, pero creo que en este momento –y es por esto que resulta interesante y quiero destacarlo– se allanó el terreno para la llegada del neoliberalismo a finales de los setenta. Eso es algo que podremos ver cuando leamos a Naomi Klein. Si tomamos a Chile como ejemplo, es bastante claro que, en el caso de los Estados Unidos, podríamos decir, el fracaso fue mucho más orgánico... No me gusta mucho la palabra "orgánico", por varios motivos... Pero hubo múltiples razones por las cuales este tipo de luchas no dieron lugar a una nueva fuerza hegemónica de izquierda a principios de los setenta. Sin embargo, el caso de Chile era mucho más simple. En última instancia, allí hubo un golpe neoliberal, lisa y llanamente. La CIA apoyó el golpe contra el gobierno de Allende, derrocándolo y convirtiendo a Chile en una suerte de laboratorio en el que las políticas neoliberales podían ser testeadas por primera vez.

Supongo que, después de esto, hay una especie de narrativa... Una narrativa con un tinte agridulce, ¿no? Este es uno de los aspectos que quisiera sacar en limpio. Había un fermento sin precedentes, un entusiasmo, un fervor, un nuevo izquierdismo antiautoritario y diverso, a la vez que esta curva agónica, este movimiento, esta deriva hacia la dominación neoliberal –hacia lo que yo llamaría realismo capitalista–, y ambas cosas estaban sucediendo al mismo

tiempo. Por eso este libro se llama *The Last Days of the Working Class* [Los últimos días de la clase trabajadora].

Pero algunas de estas luchas tenían algo de glorioso. Es peor, en muchos sentidos, a que si las cosas simplemente hubieran entrado en un declive gradual. *Había una clase trabajadora fuerte, que gradualmente declinó a principios de los setenta, y entonces el neoliberalismo tomó el mando.* Esta no es la historia aquí, ¿verdad? Yo al menos no creo que esta sea la historia. La historia es la siguiente: había una clase trabajadora fuerte, algunos de cuyos miembros habían sido cooptados, pero en ese momento estaba surgiendo una nueva visión de la política de clase, que podía renovar y revigorizar la lucha de clases de una manera sin precedentes, pero que terminó muy rápidamente, casi tan pronto como había comenzado.

Creo que la semana pasada hablamos [brevemente] acerca de la dinámica del trabajo en el libro de Sartre *Crítica de la razón dialéctica*, que, como les dije, no leí –y pocos leyeron, por sus dimensiones y por el hecho de que fue escrito en una especie de desvarío de velocidad–, pero esta es una de las dinámicas de las que habla Sartre: esta transición de ese calor vital de la insurgencia, cuando todo es nuevo y hay una lucha contra algo, al momento de consolidación, cuando las ex fuerzas revolucionarias o rebeldes son integradas en una especie de nuevo establishment. Claramente, esta era una de las dinámicas en juego aquí con los sindicatos. Sus cúpulas son cooptadas; se vuelven, en muchos casos –como vemos en esta historia inicial sobre los asesinatos de los Yablonski–,[4]

4. "En las primeras horas de la mañana del último día de la década del sesenta, tres asesinos a sueldo se quitaron los zapatos y entraron sigilosamente en la casa de Yablonski en el suroeste de Pensilvania. Uno de los intrusos sacó un revolver y le disparó a Charlotte, la hija de 25 años de Yablonski, mientras dormía. Los otros dos irrumpieron en el dormitorio principal y le dispararon a Margaret, y luego le dispararon media docena de balas a su objetivo, el líder disidente de los trabajadores mineros, Jock Yablonski [...]. Este espeluznante triple homicidio se convirtió rápidamente en la comidilla de la nación en las primeras semanas de 1970, y, cuando

sumamente corruptas y pasan a estar integradas en el peor sentido en la sociedad norteamericana.

Pero entonces surge esta visión de renovación, esta posibilidad de renovación.

Tal vez podamos reflexionar y hacer las conexiones con lo que vimos la semana pasada, en términos de la cuestión de la conciencia de clase o la conciencia de grupo. ¿Cómo creen que se ha desarrollado esa conciencia a través de estas luchas?

[*Silencio.*] ¿Cuáles son los problemas?

Estudiante #4: ¿Sugiere el fracaso de la conciencia de grupo...? El neoliberalismo nos permitió pensarnos más como individuos, así que la conciencia de grupo ya no funcionaba.

MF: Sí, creo que esta es una de las cosas que están sucediendo en el texto. Uso el término "conciencia de grupo" para incorporar la conciencia de clase y otras formas de conciencia... Pero ¿es esa la forma correcta de verlo? ¿Creen que la conciencia de clase es de naturaleza distinta respecto de la conciencia feminista o la conciencia racial?

Pensémoslo de esta manera: una de las cosas que intentaron implementar –y tuvieron éxito [en implementar]– fue la táctica de divide y triunfarás. Esa es una de las cosas que Cowie enfatiza, ¿no? Poniendo, en particular, a blancos contra negros para atizar el resentimiento entre ambos. Y una de las cosas que el autor recoge y que yo quería ver en este módulo es el desarrollo del resentimiento como la fuerza motriz de la reacción que tuvo lugar desde los setenta. Porque el resentimiento, en cierto sentido, es

la noticia se difundió por los yacimientos de carbón, veinte mil mineros depusieron sus herramientas y abandonaron sus puestos de trabajo para protestar por la situación de su sindicato." Ver Jefferson Cowie, *Stayin' Alive: The 1970s and the Last Days of the Working Class*, Nueva York - Londres, The New Press, 2010, p. 23.

una forma de antisolidaridad, una forma de anticonciencia.[5] Porque el resentimiento es, para mí, como decir *no estoy recibiendo algo que otra persona sí*, en vez de *todos deberíamos recibir más*, lo cual podríamos decir que es la base de la conciencia de clase.

Entonces, una de las cosas que me gustaría analizar de esto en relación con la actualidad es el hecho de que lo que vemos en los setenta es el descentramiento de la clase. Lo que es inicialmente un descentramiento de la clase... ¡Y lo que estamos viendo *hoy* es el retorno de la clase!

Estudiante #1: ¿Hoy?

MF: ¡Sí! Entretanto, lo que tuvimos fue ante todo el descentramiento y luego, a todos los efectos, la eliminación de la clase. Digamos que, hacia los noventa, la clase en cuanto categoría ha sido efectivamente eliminada del discurso político. Más adelante quiero volver sobre esto: la cuestión de la clase media –la importancia de la clase media, el crecimiento de la clase media–, esta idea de John Prescott y los políticos del Nuevo Laborismo de la época según la cual "ahora todos somos de clase media". Esta es una de las cosas que mencioné en la primera semana. Esta es una tipología *imposible*. *Es imposible*. No pueden ser todos de clase media. No pueden estar todos en la clase media. ¿Qué es aquello con respecto a lo cual estamos en el medio?

Creo que lo interesante de esa frase es su duplicidad. Reniega de la clase al mismo tiempo que asegura la imposibilidad de superarla por completo. Porque, si todos somos de clase media, entonces en realidad ya no existe algo así como una lucha de clases. ¡Pero esperen! Si seguimos

5. El uso menos generalizado que Fisher hace aquí de la palabra "resentimiento" remite, implícitamente, a su breve mención del *ressentiment* en la primera clase. Ver Clase 1, nota al pie 25.

hablando de clase es porque todavía tenemos que usar el término en el intento mismo de eliminar el concepto en cuestión.

Así que creo que, en Gran Bretaña y los Estados Unidos –las dos sociedades de las que tengo un conocimiento razonable; podríamos situarnos en otras–, sobre todo en la Gran Bretaña de los setenta, la idea de que la clase sería sustancialmente eliminada de la autocomprensión de las personas habría sido sorprendente. Pero, en los noventa, parece ser que la clase ya no existe.

Sin embargo, creo que, con los grandes acontecimientos de este año, lo que hemos visto es el retorno de la clase. Pero una clase sin conciencia de clase, o eso es lo que yo diría. Tanto el Brexit en el Reino Unido como el triunfo de Trump en los Estados Unidos obedecieron en gran medida a la clase y la dinámica de clase, pero no a la afirmación de una agencia proletaria autoconsciente; por el contrario, casi a lo opuesto.

De ahí la importancia de este texto. La razón por la que vale la pena aferrarse a esto es la posibilidad de una política de clase interseccional.

Creo que, cuando se utiliza hoy el término "interseccional", a menudo se lo hace para significar algo que excluye totalmente la política de clase, y verán muchos argumentos por el estilo en torno a las actuales elecciones en los Estados Unidos, aun cuando Trump fuera capaz de jugar la carta de la clase (de manera grotesca, en más de un sentido).[6] ¿Cómo

6. En su artículo de 1989 para el *University of Chicago Legal Forum*, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics" [Desmarginalizando la intersección de raza y sexo. Una crítica de la doctrina de la antidiscriminación, la teoría feminista y la política antirracista desde el feminismo negro", Kimberlé Crenshaw parte de una consideración sobre la "problemática consecuencia de la tendencia a tratar la raza y el género como categorías de experiencia y análisis mutuamente excluyentes". La autora sostiene que una confianza excesiva en las distinciones entre estas categorías a menudo conduce a una borradura de

podría hablar de clase un millonario como él? Bah, es multimillonario, ¿no? Lo que sea, Trump es un desarrollador inmobiliario, alguien que heredó su dinero; no es que se haya hecho desde abajo... ¿Cómo podría un desarrollador inmobiliario multimillonario ser un ventrílocuo verosímil de las preocupaciones y angustias, de la subjetividad de los miembros de la clase trabajadora? Es una buena

aquellas personas en quienes confluyen múltiples categorías de identidad a la vez. Así, y para utilizar su propio ejemplo, cualquier análisis de la experiencia de las personas negras a menudo se concentra en las experiencias de los hombres, borrando las experiencias de aquellas personas que son negras, pero también mujeres. Cabe señalar, en el contexto del argumento de Fisher, que la clase ciertamente figura en el análisis original de Crenshaw. La autora sostiene que la política progresista se centra demasiado en las categorías dominantes, algo que ha presenciado en su calidad de abogada. "En los casos de discriminación racial, la discriminación tiende a ser vista en términos de los negros de sexo privilegiado o clase privilegiada; en los casos de discriminación sexual, el foco está puesto en las mujeres de raza y clase privilegiadas." Esto quiere decir que "centrarse en los miembros más privilegiados del grupo marginaliza a personas agobiadas por múltiples causas y oculta determinados reclamos que no pueden ser entendidos como resultado de fuentes discretas de discriminación". Por lo tanto, a alguien que es rico, hombre y blanco le irá mucho mejor ante la ley que a alguien que es pobre, mujer y negra. Si bien podemos generalizar y decir que esto es principalmente una cuestión de raza, es importante observar cómo esta confluencia de categorías de identidad desfavorecidas impacta asimismo en la percepción de un caso en un tribunal. Con todo, el argumento de Fisher sigue en pie. En las décadas transcurridas desde la publicación del artículo de Crenshaw, la clase, con su desarticulación en toda la sociedad, se ha vuelto una categoría de identificación que ahora está aún más oculta como una fuente mucho más discreta de discriminación. Curiosamente, podemos ver cómo se ha intentado realizar esta misma operación con la raza, sobre todo en la órbita de la presidencia de Barack Obama en los Estados Unidos. En los argumentos según los cuales vivimos en una sociedad "post-racial", donde el "yo no me fijo en el color de piel" es una defensa habitual contra las acusaciones de racismo, resuena la política "post-clasista" de los años del Nuevo Laborismo en Gran Bretaña. Sin embargo, como muchos han dejado en claro desde entonces, esta desarticulación de la raza no suprime mágicamente la raza como categoría, sino que tan solo oculta la discriminación detrás de la opresiva ingenuidad de los grupos más privilegiados. Ver Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex", *University of Chicago Legal Forum*, n° 1, 1989, pp. 139-167.

pregunta, pero el hecho es que *logró* serlo. Hay razones complejas que explican eso. Por un lado, había una razón fantasmática... Parte de la forma en que opera la supresión de la conciencia de clase es a través del reclutamiento fantasioso de los subordinados en la identificación con una carrera... Es más, había un artículo en el *Harvard Business Review* que hacía una distinción entre los "ricos" y los "profesionales", argumentando básicamente –y esto hunde sus raíces en la cuestión del resentimiento– que muchos miembros de la clase trabajadora están resentidos con los profesionales –abogados, médicos, profesores, etc.– pero se identifican con los ricos.[7] No tienen ningún problema con los ricos. Eso se debe en parte a que se alienta a las personas a creer que ya son ricas, solo que aún no tienen dinero... Un poco como cuando Lady Gaga dijo: "Yo ya era famosa, solo que la gente aún no lo sabía". [*Risas*.] Así funciona todo. Por eso es que a menudo los miembros más pobres de la sociedad se oponen a que les aumenten los impuestos a los ricos. ¿Por qué? Porque ellos mismos ya son ricos, en sus mentes. No es que esto sea una tara de su parte, o una ilusión. Se los alienta a esta identificación.

[*Silencio*.]

Perdón, eso fue todo un gran paréntesis y ahora me perdí.

Bien. Supongo entonces que lo que estamos viendo hoy es el final de, o la salida de, o una inversión de todo esto. En los setenta, con los sindicatos, la clase era la gran narrativa rectora [que arrastraba consigo todas las demás preocupaciones], y luego se fue descentrando. Y aunque estaba en este momento de descentramiento, ¡seguía estando presente! Pero esto no excluía otros tipos de lucha, en particular las raciales y de género. Las tres

7. Ver Joan Williams, "What So Many People Don't Get About the U.S. Working Class", *Harvard Business Review*, 10 de noviembre de 2016, disponible en hbr.org.

luchas podían articularse, al menos hasta cierto punto. Y, por lo tanto, en cierto sentido se podría decir que la clase –si me permiten el término– triunfaba,[8] por ejemplo, sobre la raza; no porque la clase fuera más importante que la raza, sino porque, como podemos ver hoy, la raza es utilizada como una forma de desviar y desalentar la conciencia de clase.

Así pues, la conciencia de clase, como subrayamos la semana pasada, no es solo el reconocimiento de un estado de cosas ya existente. Si soy consciente de esta mesa, simplemente soy consciente de algo que ya está ahí. Pero si, como vimos con Lukács, me convierto en parte de una agencia colectiva consciente, entonces algo ya ha cambiado efectivamente debido a esa conciencia. La naturaleza del mundo social ya ha cambiado en virtud del desarrollo de esa conciencia.

Por lo tanto, podríamos decir que la clase no está realmente *ahí*. Está ahí para ser producida como una forma de solidaridad que podría reunir a trabajadores negros y blancos, por ejemplo. De manera que va en contra de las tendencias dominantes del mundo social, que precisamente pretendían suprimir las posibilidades de esas formas de conciencia al mantener a los trabajadores compitiendo entre sí y resentidos ante ese hecho.

Bien, este es entonces el tipo de destellos –bueno, son más que destellos–, el tipo de luchas que tuvieron lugar durante varios años, reflejando lo que estaba sucediendo en Europa y en otras partes del mundo... Había, entonces, una fuerte sensación de cambio. Supongo que parte de mi relato consiste en señalar que este descentramiento fue demasiado lejos. Luego pasan a primer plano la raza, el género y otros tipos de lucha, pero todas ellas se ven fatalmente distorsionadas una vez que se saca a la clase

8. *Trumped*, en el original. El juego de palabras con "Trump" se pierde inevitablemente en la traducción. [N. del T.]

de la escena. Lo cual no quiere decir necesariamente que la clase sea más importante que esas otras formas de identificación o de lucha, sino solo que, allí donde la clase ya no está presente, se produce esta especie de vacío, de agujero, de modo que la imagen que se nos presenta es forzosamente incompleta. Como dije, no es que la clase realmente desaparezca. Es la conciencia de clase la que desaparece, la que se disipa. La clase en sí no desaparece. Y, de hecho, el resurgimiento de la clase en la actualidad le ha venido mejor a la derecha que a la izquierda, debido a la forma en que opera. Digámoslo así: la clase pasa a ser vista como una forma de resentimiento identitario. Esto es algo que la derecha ha venido desarrollando desde finales de los sesenta, y es por esto, de nuevo, que Nixon es aquí una figura clave.

Trump básicamente repite los mismos gestos de Nixon antes [que él], que consisten en apelar a una clase trabajadora identitaria. ¿A qué me refiero con "clase trabajadora identitaria"? Me refiero a una clase que se define no por su conciencia o por su agencia, sino por características identitarias que le son prescritas.

Estudiante #4: En ese sentido, ¿es algo parecido a los procesos de reificación?

MF: Sí, continúa...

Estudiante #4: Entiendo que, desde los setenta, ha habido intentos de des-reificar la estructura de clase, de recodificarla como algo inconcreto que no existe, y luego se demuestra lo voluble que es esa tarea, en el sentido de que, en cuestión de un año, o un año y medio, ciertos partidos de derecha la re-reifican y la vuelven a hacer concreta.

MF: Sí, pero no creo que sea solo en el último año o...

Estudiante #4: No, simplemente me preguntaba si ese es el proceso.

MF: Ah sí, creo que esa es una buena manera de verlo. Sí. Exacto. Supongo que con "identitario" me refiero, en parte, a una visión reificada de lo que es la clase.

Así, el ascenso de la derecha, desde los setenta, de la derecha neoliberal, tiene que ver con esta identificación pequeñoburguesa. Puedes conservar tu identidad, y a la vez puedes enriquecerte y trabajar por tu cuenta, sin perder los rasgos de tu subjetividad o la vida existencial que identificas como lo que te define. Puedes conservar esos rasgos, que son lo que se entiende como los elementos de la clase. En esencia, las cualidades culturales –tu manera de hablar, tu comportamiento, determinados tipos de valores, etc.– de la clase trabajadora a la que perteneces pueden seguir siendo las mismas, pero puedes hacerte mucho más rico.

Pero esta forma de captura identitaria de la clase es exactamente lo que se necesitaba para neutralizar la conciencia de clase. En ese sentido, esto es lo opuesto de la conciencia de clase. La conciencia de clase no consistiría en decir, "ahora tengo este conjunto de propiedades y esto es lo que nos hace compartir una posición de clase", sino más bien "nosotros tenemos una posición de clase en común más allá de cuáles sean las cualidades culturales, personales y subjetivas que poseemos". Y, una vez que actuamos en consecuencia, una vez que nos pensamos como individuos que comparten esta conciencia de clase, entonces nos transformamos. Entonces tiene lugar nuestra transformación.

Por lo tanto, se trata de la siguiente pregunta, la pregunta de Lukács de la semana pasada: ¿cuál es la clase que puede imaginar o ser el agente de la abolición del capitalismo? El proletariado. No porque el proletariado posea todos los predicados existentes, sino porque ocupa una

posición dentro de la lucha de clases y porque se define por un conjunto de intereses comunes, que son intereses definidos en contra de los intereses del capital.

Estudiante #5: ¿No creó la elección de Trump, en cierto sentido, una conciencia de clase fallida o diferente, donde no existe el proletariado y la burguesía, sino la gente común y los políticos...?

MF: Sí.

Estudiante #5: ...porque finalmente Trump obtuvo todos los votos de diferentes tipos de personas. Quería el voto de las mujeres y también consiguió gran parte del voto hispánico, a pesar del hecho de que dijo cosas horribles de los hispanos, porque aun así logró crear esta conciencia de que, bueno, él no es un político, así que está de nuestro lado. A pesar de mi raza, de mi género y de lo que sea, estamos todos oprimidos por la clase política.

MF: Sí.

Estudiante #5: Tal vez no sea cierto, pero, de todos modos, ¿Trump no está generando así un tipo de conciencia? Esto es más o menos como una historia teleológica de los olvidados en la lucha de los trabajadores. Bien, tenemos el sindicato, pero los negros o las mujeres o los hispanos están excluidos, y entonces solo tenemos una clase trabajadora... Ahora me olvidé de lo que iba a decir... Pero la pregunta que me hago es básicamente la siguiente: ¿podría haber un aspecto negativo en la conciencia de clase allí donde existe un tipo diferente de clase? Porque supongo que se podría crear una conciencia de cada tipo de clase, o de cada tipo de grupo. Porque ser autoconsciente –como hablamos la semana pasada– acerca del punto de vista feminista consiste en entender que yo no soy el enemigo, sino el patriarcado.

Pero ¿no se podría crear esta conciencia para cualquier tipo de cosa? No es culpa mía que mi ropa se encoja, sino de la máquina lavadora, y se podría crear una conciencia sobre esto, pero ¿no estaré usando mal el lavarropa? [*Risas y murmullos de desacuerdo.*] Eso es una exageración de esta idea de conciencia. Tal vez, si quisiera, podría crear esta conciencia para cualquier tipo de cosa, y eso es probablemente lo que ocurrió con Trump...

Estudiante #1: ¿Pero es eso siquiera Trump? Porque en [Grecia con] Syriza sucedió lo contrario. Syriza era la imagen de la clase común o de la gente común contra estas políticas que destruyeron un país, al igual que Podemos en España. Y no ganaron. Entonces no es solo algo que pasó con Trump. Creo que es una cuestión que surge de la crisis [financiera] de 2008. Aquellos que tenían conocimiento de la economía no trabajaron [juntos] para arreglar la economía. Así que es la gente común versus aquellos que tienen conocimiento de la economía.

Estudiante #4: Sí, eso es precisamente lo que quiero decir. Si hablamos de "deseo postcapitalista", el enemigo sería el capitalismo, pero no la conciencia: de acuerdo, el problema es el capitalismo...

Estudiante #1: Pero Trump es un racista y un misógino, y es muy rico... Para una persona de su edad, ese es el establishment, en cierto sentido.

Estudiante #4: Pero él no es un político...

Estudiante #1: Sí, pero esa es la única característica que lo distingue del establishment. No es un político profesional.

MF: Creo que hay al menos dos cuestiones en juego en lo que estás preguntando, una de las cuales es: ¿cuántas

formas diferentes de conciencia podemos tener? En segundo lugar, insinuaste que había una falsa conciencia. Lo de la máquina lavadora es una falsa conciencia. Es sencillamente incorrecta.

Estudiante #4: Pero aun así podría creerlo.

MF: Podrías creerlo, sí, pero me parece que, para Hartsock, la conciencia tiene que ver necesariamente con la verdad. Recuerden: ella no es una relativista posmoderna. Esto es importante. Creo que ahí reside la potencia de esta noción del punto de vista. Todavía se aferra a la idea de verdad. En esta imagen hay dos puntos de vista –podríamos decir: el dominante y el subordinado–, partiendo de la clase, de Marx: está el proletariado y la burguesía. Están estos dos puntos de vista, ¡pero uno es falso! Uno ofrece una imagen verdadera. Se obtiene una imagen verdadera *en virtud de ser subordinado*. Ese es el punto, ¿no? Los subordinados tienen la imagen más verdadera porque en cierto sentido tienen las dos imágenes. Los dominantes están dentro de su propia historia.

Estudiante #1: ¿Pero en qué sentido la conciencia es conciencia de la verdad? Porque hoy parece que se trata más bien de la palabra del año: la "posverdad".[9] ¿En qué sentido la verdad está relacionada con la conciencia? Hoy, estoy hablando de lo que pasa hoy.

9. "En la era de Donald Trump y el Brexit, el Diccionario de Oxford ha anunciado que 'posverdad' es su palabra internacional del año. Definida por el diccionario como un adjetivo 'que refiere o denota circunstancias en las que los hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública que las apelaciones a la emoción y la creencia personal', los editores dijeron que el uso del término 'posverdad' había aumentado en 2016 alrededor de un 2.000% en comparación con el año anterior. La intensificación del uso se produce 'en el contexto del referéndum sobre la pertenencia del Reino Unido a la Unión Europea y las elecciones presidenciales en Estados Unidos'". Ver Alison Flood, "'Post-truth' named word of the year by Oxford Dictionary", *The Guardian*, 15 de noviembre de 2016, disponible en theguardian.com.

MF: Sí, quiero abordar seriamente esta pregunta. ¿Es cierto que hay puntos de vista que son más válidos [que otros], que ofrecen una perspectiva más verdadera sobre las relaciones sociales en este siglo? ¿Es cierto esto? ¿O es acertada esa variante posmoderna del relativismo según la cual no hay verdad? ¿Tiene razón el viejo objetivismo de la Ilustración cuando sostiene que hay una forma de verdad que no tiene absolutamente nada que ver con los puntos de vista, sino que es independiente de ellos?

Esta es una serie de preguntas, creo, acerca de la relación entre la verdad y la conciencia, pero hay otro conjunto de preguntas que gira en torno a la política práctica, a la proliferación de diferentes formas de conciencia.

¿Hay alguna manera de pensar la conciencia como algo diferente de la identidad? De esto estaba tratando de hablar hace un momento. Porque la identidad sería simplemente una fórmula de cómo somos ahora y cómo hemos sido, mientras que la conciencia, en su dimensión transformadora, giraría en torno al agente transformado que aparece cuando la conciencia se desarrolla. No es la conciencia de cómo son las cosas ahora, sino de lo que podríamos llamar –y esto quizá vuelva a aparecer más adelante– los efectos hipersticionales del momento en que se produce esta identificación. ¿Qué sucede entonces?

Supongo que la cuestión es cuáles son, pues, los antagonismos cruciales que definen qué es la sociedad y cómo puede ser transformada –esto es, los antagonismos de clase, género, raza, etc.–, pero no hay razón para detenernos allí necesariamente, ¿o sí? Podríamos seguir [enumerándolos]. No obstante, ¿es esa proliferación en sí misma siquiera un problema de estrategia política? ¿O es una forma de decir que, si bien podemos sumar todas estas cosas, el problema es la articulación?

Estudiante #5: Perdón, ¿podría repetir eso?

MF: Sí: el problema es la articulación, el vínculo entre las diferentes luchas.

Estudiante #5: ¿Se refiere a que dentro de la narrativa dominante ese vínculo está dado por la posición dominante?

MF: Bueno, creo que contra la posición dominante. Así, podríamos decir que no hay necesariamente un problema práctico en esta proliferación, si es que existe un vínculo, una articulación. El problema surge cuando son vistas como [luchas] que se contradicen, que se socavan entre sí. Por eso creo que podríamos usar el término general "conciencia de grupo": una conciencia de grupo transformadora orientada a un cambio radical que nos saque de la situación en la que estamos ahora.

Estudiante #6: Creo que se vuelve un problema político allí donde estos diferentes tipos de luchas terminan reforzando una idea de individualismo –no necesariamente la conciencia– que está presente en el texto de Cowie, y él lo registra como una de las razones de la desilusión de las luchas sindicales en los setenta... Habla de "problemas tanto en la derecha como en la izquierda", y enumera una larga lista: "ERA (Equal Rights Amendment [Enmienda de Igualdad de Derechos]), transporte, aborto, acción afirmativa, así como la tendencia general de lo que más tarde se conocería como 'política de la identidad' o 'conciencia de los derechos'".[10] De modo que esta mezcla de problemas, en lugar de la conciencia de grupo, afirmaba la conciencia individual, y esa es una de las principales razones que explica la desilusión de la lucha sindical.

Así que sí, es un problema político, porque se aleja de la conciencia de grupo y se acerca a ideas más individuales.

10. Jefferson Cowie, *Stayin' Alive*, op. cit., pp. 71-72.

MF: Bueno, no necesariamente, porque la raza, el género, no son cuestiones individuales, ¿o sí? Son algo estructural. La conciencia individual, casi por definición, no podría ser conciencia en el mismo sentido, ¿correcto? Sería la conciencia en un sentido distinto. Sería la conciencia en el sentido cotidiano, precisamente una anticonciencia en el sentido lukácsiano. Porque la conciencia, en el sentido de conciencia de clase, debe ser una conciencia del sentido en que no hay propiamente individuos, sino solo fuerzas estructurales.

Pero, por supuesto, entiendo tu punto. Una de las cosas que sucedió después de este período [los setenta] fue, podríamos decir, el desarrollo de esta especie de anticonciencia según la cual las personas se ven a sí mismas como individuos y no como miembros que pertenecen a una clase.

Sin embargo, me pregunto si la lógica de la identidad –tomar como modelo la identidad en lugar de la clase– es aquí el problema a la hora de entender esas otras formas de lucha. Y así fue que la derecha pudo capturar esas luchas. Porque podríamos decir que no son los rasgos positivos de las mujeres realmente existentes los que las definen como una clase revolucionaria. No son los rasgos positivos de las minorías raciales realmente existentes los que las definen como una clase revolucionaria. Lo que las convierte en agentes potencialmente revolucionarios es su posición estructural y antagónica y el potencial de transformación que se actualiza allí donde se desarrolla la conciencia.

Pero, si se nos invita a entendernos a nosotros mismos en función de los rasgos que se supone que ya poseemos, esto es una forma de reificación. X es igual a X. Somos aquello con lo cual ya nos identificamos. Supongo que una de las cosas que las recientes elecciones en los Estados Unidos pusieron de manifiesto es este viejo tropo de la política de clase versus la política de la identidad, pero lo que digo es que la razón por la que esto ocurre es la escisión que produce el reclutamiento de luchas como las

de género y raza en el bando de la identidad antes que en el modelo de la clase.

No tenemos por qué ver las luchas raciales y de género como luchas identitarias.

Entonces, ¿cómo se relaciona esto con el presente? El éxito de la derecha en ascenso, el UKIP, el Partido de la Independencia del Reino Unido, el propio Trump... No es casualidad. Vi el otro día que Trump le va a dar trabajo a Nigel Farage.[11] [*Risas.*] ¿Es cierto? Pero tiene sentido, porque es el mismo tipo de estrategia, donde se juega a la política de clase para suprimir la conciencia de clase. Se apela al resentimiento de la clase trabajadora. Creo que el tropo es siempre *no somos nosotros, son ellos*, o *el problema no son ustedes, son ellos*, y luego eso se reduplica en un argumento racializado. Por lo tanto, se podría decir que tenemos una antiarticulación de clase y raza. Se conjuga la clase y la raza para negar el potencial transformador de ambas. Se piensan conjuntamente la clase y la raza para suprimir las posibilidades de desarrollar una conciencia de raza y de clase, o para impedir que se desarrolle algún tipo de conciencia de grupo en la que la raza y la clase estén debidamente articuladas.

Porque no es que la conciencia de clase se oponga a una conciencia basada en la raza. Ese *parece* ser el caso en el mundo social real, pero, por supuesto, una verdadera conciencia de clase incluiría a todas las razas, ¿no? No implicaría decir que solo ciertos tipos de raza pertenecen realmente a esta clase y otras no. Lo esencial de una verdadera conciencia de clase es su naturaleza integral. Abarca a todas [las razas].

11. Probablemente una referencia a la declaración de Trump de que el líder del UKIP, Nigel Farage, sería el embajador y mediador perfecto entre el gobierno del Reino Unido y la incipiente administración de Trump. Ver Nicky Woolf y Jessica Elgot, "Nigel Farage Would Be Great UK Ambassador to US, Says Donald Trump", *The Guardian*, 22 de noviembre de 2016, disponible en theguardian.com.

Desde el punto de vista de la derecha, eso es exactamente lo que hay que evitar, ¿no? Ese es precisamente el tipo de conciencia que hay que impedir que se desarrolle. Podemos verlo al revés: ¿qué tipo de conciencia querríamos que se desarrolle? ¿Una conciencia que reconozca las formas en que estos diferentes tipos de subordinación, explotación, etc. trabajan de manera conjunta para mantener el statu quo? Pero tenemos que acabar con eso. La condición para el desarrollo de una verdadera conciencia de grupo consistiría en acabar con ese tipo de divisiones.

Así, el otro racializado es una parte de ello, tal como podemos ver en el caso de Trump y del UKIP. Creo que el otro componente de la derecha es, como vimos, una forma de resentimiento de clase desviado de su curso. No está dirigido contra los más ricos. Ciertamente no está dirigido contra el capital como el principal productor de la diferencia de clase. Está dirigido contra los profesionales. Y, en el contexto de los Estados Unidos en particular, lo que vemos es que parece haber una alianza entre los profesionales y el otro racializado. Por lo tanto, la clase profesional es el otro racializado que recibe un tratamiento especial que nosotros no recibimos, donde ese "nosotros" es la clase trabajadora blanca.

Esta es entonces la desviación negativa que podemos ver en el momento actual y en este texto. Existía la posibilidad de que esta articulación de las luchas, esta proliferación de los puntos de entrada diera lugar a una visión de un mundo nuevo y transformado. Pero esas luchas fueron desviadas, se las volvió contra sí mismas. Esos potenciales fueron bloqueados y ocurrieron cambios históricos concretos que alteraron las condiciones. Uno de esos cambios fue, como dije, la recesión.

Lo que Cowie describe es la llegada a condiciones de relativa prosperidad. Las condiciones laborales de los sesenta atentaron contra la prosperidad. Y, dado el poder de los sindicatos existentes, esto permitió que las demandas

se volvieran aún más envalentonadas, más fuertes, y dieran el paso hacia lo cualitativo. Cuando llegó la recesión, eso despojó al trabajo organizado de gran parte de su poder, especialmente en [vista de] las condiciones de automatización reciente.

Con esto empezamos a tener el tipo de lineamientos, la imagen de un mundo que tenemos que navegar. Vemos entonces el aumento del desempleo, la automatización, la pérdida del poder adquisitivo y el giro hacia lo que Cowie llama la "década del yo", hacia una cultura del individualismo: la "cultura del narcisismo" tal como es descrita por Christopher Lasch; aunque, para Lasch, esto socava en muchos sentidos nuestra idea del individuo, pero dejemos eso de lado por ahora.[12]

La potencia del texto de Cowie reside, para mí, en que abre esta visión de una ruta potencial hacia el postcapitalismo. ¿Y si esto *no hubiera* sucedido? ¿Y si estas fuerzas compensatorias no hubieran logrado imponerse en los setenta? ¿Y si, en cambio, esta nueva alianza de los trabajadores, la contracultura, etc. se hubiera mantenido unida en el tiempo? ¿Y si las demandas en cuanto a la calidad del trabajo se hubieran convertido finalmente en demandas de abolición del trabajo? Estas son, para mí, algunas de las preguntas clave que plantea esta insurgencia, este momento, este estallido.

Así que, en muchos sentidos, en ese período entre finales de los sesenta y principios de los setenta fue cuando estuvimos lo más cerca que íbamos a estar del postcapitalismo, de una transición hacia el postcapitalismo. Posiblemente nunca volveríamos a estar tan cerca hasta el día de hoy... Aunque hoy el panorama no luce muy prometedor, ¿verdad?

Parte de la pregunta que nos podemos hacer es la siguiente: ¿cuáles son las condiciones que llevaron a estas

12. Ver Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo. La vida en una era de expectativas decrecientes*, Madrid, Capitán Swing, 2023.

luchas a finales de los sesenta y principios de los setenta? ¿Fueron tan específicas que no pueden ser repetidas? ¿O fueron, de hecho, algo que podríamos imaginar que ocurra de nuevo, y mejor?

¿Y si no hubiera existido 1973? ¿Y si no hubiera habido recesión? ¿Y si no hubiera habido un repliegue frente a estas posibilidades? ¿Y si no se hubiera desarrollado la reacción conservadora? ¿Podríamos imaginar que habría tenido lugar este desplazamiento hacia el postcapitalismo? La otra forma de verlo, si este fuera el caso, sería la siguiente: ¿cómo volvemos a [generar] algo parecido a esas condiciones en el momento actual?

Tal vez también deberíamos destacar algo que está solo en el trasfondo de este texto de Jefferson Cowie, y a decir verdad en el trasfondo de este curso, pero que me gustaría poner en primer plano: la cuestión de la estética. ¿Fue una casualidad que esto ocurriera a finales de los sesenta y principios de los setenta, en términos, digamos, estéticos y culturales?

[*Silencio.*]

Bien. Perdón, no era una pregunta retórica, pero voy a tratar de responderla.

Diría lo siguiente: no fue una casualidad. Lo que guiaba a estas energías era en parte la fuerza de la contracultura, y en ese entonces el motor de la contracultura era principalmente la música, aunque no solo la música. Y podríamos decir que esa música, al igual que la política, ofrecía esta visión de un mundo liberado. Había una especie de bucle de retroalimentación positiva. La música alimentaba las luchas; la lucha retroalimentaba la música. Y esto era una suerte de vector de la dinámica de transformación del mundo social. Y, por supuesto, no es casual –particularmente en el contexto de los Estados Unidos, si vamos al caso– que la cultura musical estadounidense estuviera impulsada por... o que gran parte de la fuerza detrás de ella fuese la clase trabajadora y negra.

También debemos tener en cuenta la particularidad de los Estados Unidos, dada su situación en torno a la raza. La lucha por los derechos civiles solo recientemente había logrado el reconocimiento legal de las personas negras [como ciudadanos iguales dentro de la sociedad]... Ese reconocimiento legal, como podemos ver hoy, no siempre es respetado ni mucho menos. Por eso hace falta algo como Black Lives Matter que actúe como un correctivo. El hecho es que la práctica cotidiana es el no reconocimiento de las vidas negras; la idea de que las vidas negras no importan tanto como las vidas blancas.

Bien. Entonces acabábamos de lograr el reconocimiento legal de la igualdad, al mismo tiempo que, durante toda la década del sesenta, y antes de que sucediera cualquier otra cosa, había una cultura popular dominada por artistas negros. Por lo tanto, en muchos sentidos es la cultura la que marca el camino. Esa es una forma en que podemos pensar el desafío estético y el desafío político. Podríamos decir que esto es algo que caracteriza a la contracultura: una determinada forma de conectar estas dos cosas. Y, de nuevo, esto es probablemente lo que no tenemos ahora, ¿verdad?

No entremos en esto... Tenemos los treinta, los setenta, hoy... Esperen, mis matemáticas son realmente malas. De los treinta a los setenta son cuarenta años. Cuarenta años desde los setenta sería 2010, así que sí, estamos más o menos ahí. De acuerdo, eso está muy bien. Hay una especie de bella simetría en eso. Los treinta, los setenta, hoy. Sí.

Para decirlo esquemáticamente, en los treinta había una fuerte afirmación del poder de clase que no produjo del todo una revolución, y en la cual la conciencia de otras formas de opresión, más allá de la explotación de clase, no era tan fuerte. En los setenta, hay una conciencia cada vez mayor de esas [otras] formas de lucha y opresión, y es en parte esa conciencia la que se expresa en una

contracultura. Y la contracultura no es solo una contrapolítica; es una gama de formas de expresión cultural.

Y, como decías, existe una división entre la juventud y la generación mayor. Pero esa división probablemente fue, en última instancia, problemática, y precisamente se convirtió en un medio para dividir a las personas en lugar de unirlas. Esa es una de las cosas que determinó que McGovern no pudiera hacer una elección tan espectacular contra Nixon en el 72. Él decía: "mira a estos *freaks*, tú no eres como ellos". *Tú*. ¿Quién es ese "tú"? Bueno, es un estadounidense de mediana edad y de clase media. Es alguien siempre fantasmático, podríamos decir. No existe propiamente una clase media. Sin embargo, la clase media funciona en la práctica como una forma de anticonciencia. Y ese era un blanco para la contracultura, que podía definirse a sí misma en contra de esta clase media fantasmática. Pero esto también era problemático, podríamos decir, en términos de la construcción de una fuerza lo suficientemente robusta como para alcanzar una dominación hegemónica, el control hegemónico de una sociedad.

En cualquier caso, esto es algo que me gustaría pensar de aquí en adelante: las dimensiones culturales. ¿Cómo es que la cultura burguesa, en la que se inscribe la contracultura, nos permite imaginar un mundo totalmente transformado? Eso es lo que estoy sugiriendo, supongo, a propósito de lo que vimos con los artistas negros en los Estados Unidos. Su éxito fue anterior a los cambios reales en la dinámica racial dentro de la sociedad estadounidense. De nuevo, no es que [los problemas] se resolvieran ni mucho menos, pero la cultura posibilita esta especie de anticipación performativa de un mundo radicalmente transformado.

Pero ¿qué tipo de cultura hace posible eso? ¿Y qué tipo de cultura puede sostenerlo? Esa es también la pregunta que podemos empezar a hacernos. La clave es no reducir a los activistas a la búsqueda de una utopía ideal

realizada en la que todo sale bien. [Esa utopía] fracasó. Salió mal. Hubo momentos de ruptura. Hubo destellos. Había una sensación de algo que podría haber sido diferente. Pero no lo fue. En lugar de ello, los temblores que se sintieron en esa época precisamente fueron transformados, podríamos decir, en artefactos culturales. Lo que quedó fueron los artefactos culturales, que luego pudieron ser convertidos en frías mercancías y venderse como algo para ser consumido individualmente. Eso siempre es parte del carácter dialéctico de la cultura en un período de transformaciones. Por un lado, alimenta una lucha, y, por el otro, crea las condiciones para una futura mercantilización. Y, en particular, lo que queda hoy de la contracultura de los sesenta es una serie de reliquias mercantilizadas: las reliquias de lo que supuso esta dimensión de lucha se convierten en parte del embalaje nostálgico que envuelve a la mercancía, que ya no se presenta como... Nunca verá la luz. Hoy la condición de nuestro acceso a una mercancía es que aceptemos que la lucha es algo que ya ocurrió, que desapareció.

En parte, eso tiene que ver con esta [nueva] función de la que podemos hablar, este nuevo "estado de ánimo" del que habla Cowie. ¿Qué es un estado de ánimo? Es un cambio cultural: un giro hacia el individualismo y la "década del yo", pensar en términos de "yo", en términos de elección –de elección individual– y no en términos de transformación colectiva, etc.

¿Cuáles son las condiciones que llevaron a esto? Ya hemos visto algunas de ellas. Y, podríamos decir, estas condiciones tienen que ser constantemente actualizadas.

Veámoslo de esta manera: ¿cómo puede alguien pensarse a sí mismo en términos de... pertenencia a un cierto tipo de identidad –por ejemplo, la identidad de la clase trabajadora blanca– y pensarse al mismo tiempo como individuo? Ya he dado más o menos la respuesta. Lo puede hacer, en parte, desviando la clase hacia la identidad. La

identidad, como dije, se convierte así en un conjunto de propiedades positivas que conocemos y poseemos, y la forma de compatibilizar eso con la identidad individual es desviando la atención de los intereses y las luchas comunes hacia la dimensión de la subjetividad individual. Todos compartimos ciertas características positivas como pertenecientes a esta identidad de clase, pero dentro de ella podemos desarrollar a nuestro modo nuestra propia subjetividad. No estamos definidos por intereses comunes y por la superación de nuestra situación actual mediante el desarrollo de estos intereses comunes.

Estoy intentando extraer las consecuencias de esta historia. Estoy intentando verla como una suerte de parábola. ¿Cómo hemos terminado en esta situación que Cowie describe, en esta especie de desilusión? [Este] "repliegue individual y [esta] rebelión esporádica que brota de la olla a fuego lento del conflicto cotidiano".[13]

Habiendo estado tan cerca de esta constelación de nuevas fuerzas para superar la sociedad, al final nos encontrábamos en una situación de dispersión radical, desenergización, desilusión, solipsismo, retraimiento, etc. Un vuelco dramático en el lapso de unos pocos años. A principios de los setenta, a veces el pico de estos problemas precedía rápidamente a su disipación inmediata.

En parte tengo que incluir esto [este texto] también porque quería que entrara en juego su dimensión libidinal. La cuestión del deseo, o más bien... Creo que la libido es diferente del deseo. La libido no es solo *qué* queremos, sino *por qué* lo queremos. En ese sentido, el objeto es la causa. ¿Y qué es lo que esto plantea? Estas luchas se articulan a través de la contracultura como la producción de nuevas formas de deseo. Hablamos de esto al principio [en la primera clase]. Hablé de la cooptación de esas formas de deseo, vía Apple, etc., que precisamente individualizan y

13. Jefferson Cowie, *Stayin' Alive*, op. cit., p. 73.

transforman todo deseo en un deseo de ser un individuo más exitoso, etc. Lo que también se plantea aquí, entonces, es el espectro de un tipo diferente de deseo, un tipo diferente de libido, el deseo de un mundo transformado. Podríamos decir que las expresiones culturales, si bien alimentaron las luchas políticas, en muchos sentidos eran más fuertes que las luchas políticas concretas. Precisamente por eso es que, hasta cierto punto, fueron capaces de sobrevivir a estas últimas y ser mercantilizadas retrospectivamente.

Estudiante #7: Perdón, ¿podría repetir esa última oración?

MF: ¡No sé si pueda! [*Risas.*] ¿Qué estaba diciendo?

Precisamente porque [estas expresiones culturales] tenían tanto potencial de transformación fue que pudieron ser tan mercantilizadas retrospectivamente. Porque la energía de transformación se convierte entonces en una especie de libido residual. Cuando las condiciones para la lucha ya no están dadas, se puede seguir apelando a esa libido, la libido transformadora. Y eso es lo que [el capital] tiene que hacer sin cesar. El capital siempre está hablando de lo "revolucionario". La palabra "revolución" es hoy un identificador clave de la mercancía... Me están mirando con cara de que no entienden... ¿No ven esto bastante a menudo: la palabra "revolución" utilizada como una mercancía en nombres de restaurantes y cosas por el estilo?[14] Esta apelación al flujo dinámico, al cambio, a la creatividad y a todo eso es un componente clave de la publicidad. Este es a grandes rasgos el argumento de Boltanski y Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ya mencioné este libro, pero puede que no lo hayan leído. Fue un

14. En el contexto de las principales calles del Reino Unido, esta es probablemente una referencia a la cadena nacional de "bares de cócteles, restaurantes y discotecas" conocida como Revolution. Disponible en revolution-bars.co.uk.

texto importante para muchas de estas discusiones. Era muy voluminoso –demasiado voluminoso para lo que necesitábamos–, pero gran parte del argumento de los autores gira en torno a cómo la contracultura fue sometida, transformada, convertida en... No fue simplemente derrotada, sino que fue incorporada en la estructura fundamental del capitalismo actual, que entonces tiene que ser un capitalismo de la creatividad, la auto-reinvención, etc., etc. Así, la contracultura se ve reflejada en la forma actual del capitalismo. De modo que el capitalismo no solo *derrota* a la contracultura, sino que la metaboliza, la absorbe, la transforma para sus propios fines. Y eso es lo que podemos empezar a analizar la semana que viene con Lyotard.

Hay una tensión –una tensión potencialmente productiva– entre deseo y marxismo. "El deseo *llamado* Marx". ¿Qué es el deseo *al interior* del marxismo? ¿Cuál es el papel de la libido y del deseo al interior de la clase trabajadora? Lo que Lyotard sugiere, escandalosamente, es que en la clase trabajadora había un deseo de capital[ismo]. Y este es sin duda el aspecto clave. ¿Hasta qué punto la gente *quiere* el capitalismo? A la inversa, ¿hasta qué punto la gente quiere el postcapitalismo? Si el deseo está monopolizado por el capital, como sugerimos al principio, entonces... eso es todo, ¿no? Los cambios que necesitamos nunca van a producirse. O, mejor dicho, tenemos esta visión de un tipo de proyecto político, por un lado, y el deseo por el otro, de modo que, para realizar este proyecto político, tendremos que someter nuestros propios deseos. Y yo diría que esto es sumamente problemático.

Tal vez esto sea lo contrario de lo que vemos en algunas de las expresiones contraculturales. Algunas de estas expresiones dirían que *solo necesitamos el deseo*. Creo que esto es lo que ocurrió en 1972 con la [no] elección de McGovern. Las fuerzas del deseo de contracultura decían, *bueno, no necesitamos el trabajo organizado*. El trabajo organizado decía, *bueno, no necesitamos las fuerzas del deseo. No necesitamos eso. Eso es disruptivo. Eso socavará la unidad, la voluntad decidida y la capacidad organizativa de las instituciones laborales existentes*. Esta tensión, este fracaso en unir esas dos cosas, era parte de la narrativa que quería sacar en limpio de la clase de hoy. Había una cierta sensación de que eso era posible. Esto es lo que me gusta de esos años. Había una cierta sensación de que podíamos tener trabajo organizado y libido contracultural *a la vez*, por un momento. Eso fue posible, [aunque] solo de forma temporal. Lo que estoy sugiriendo es que el deseo postcapitalista es una forma de mantener vivo ese entrelazamiento, esa articulación.

La semana que viene volveremos a la teoría, que es más fácil y a la vez más difícil.

Me olvidé de pedirle a alguien que presentara el texto de esta semana, así que ¿alguien puede presentarnos el texto de Lyotard de la semana que viene? [*Una estudiante levanta la mano.*] ¿Sí? ¿Alguien más quiere intentarlo desde una perspectiva distinta? Bien, entonces solo ella.

Bueno, gracias a todos.

5

CLASE 5: MARXISMO LIBIDINAL

5 de diciembre de 2016

MF: Y bien, ¿cómo les fue con Lyotard? Sé que tú lo vas a presentar, ¿pero qué les pareció el texto a los demás?

Estudiante #1: Difícil.

MF: ¿Les pareció difícil? De acuerdo. ¿Les pareció más difícil que todo lo que leímos hasta ahora? No creo que más difícil que Lukács...

Estudiante #1: Sí. No sé...

MF: Es una pregunta capciosa...

Estudiante #1: Sentí que me perdía bastante en el texto...

MF: ¿Alguien más se sintió así...?

[*Charla general.*]

Estudiante #1: No entendí si Lyotard estaba siendo sarcástico o...

MF: Bueno, seleccioné unos pasajes que podemos revisar, pero primero escuchemos lo que [la estudiante encargada de presentar el texto] nos dice.

[*Una estudiante lee en voz alta una larga introducción, en la que resume algunos de los conceptos y peculiaridades del texto de Lyotard: su énfasis en las "intensidades" y los afectos en los escritos de Marx; su pelea casi derrideana con y su descripción de un Marx textual dicotómico, que es a la vez un Viejo teórico y una pequeña Marx enamorada, lo cual transforma al marxismo en un "extraño engendro bisexuado".*

Calificado por el propio Lyotard como su "libro diabólico", Economía libidinal *se lee a la vez como un texto profundamente teórico y complejo y como una obra de literatura transgresora y erótica en la que el autor canaliza una visión batailleana del marxismo desde el seno del postestructuralismo de los años setenta. La extraña relación entre los estilos y géneros de la filosofía y la escritura es parte de lo que hace que el texto de Lyotard sea tan difícil y tan fascinante.*]

MF: Es un texto realmente difícil, y creo que hiciste bien en extraer algunas de las grandes preguntas.

Vayamos a lo que considero el meollo del asunto... o lo que creo que son los principales desafíos que se plantean aquí y que serán retomados en algunos de los textos posteriores que veremos en este módulo:

> Pero ustedes me dirán: eso [el deseo del capital] da lugar a poder y a dominación, a explotación e incluso a exterminio. Absolutamente cierto; pero el masoquismo también; y la extraña disposición corporal de la Organización Sindical, con su empleo y su máquina, que tan a menudo hace pensar en el dispositivo de la histeria, también puede producir el exterminio de una población: basta ver a los proletarios ingleses, lo que el capital, es decir *su trabajo*, ha hecho de sus cuerpos. Pero ustedes me dirán: era eso o morir. Pero *siempre es eso o morir*, esa es la ley de la economía libidinal, no, la ley no: esa es la definición provisoria, muy provisoria y en forma de grito, de las intensidades de deseo, eso o morir, que es: eso *y* morir de eso, siempre la muerte *en* eso, como si fuera su corteza interior, su delgada piel de avellana, todavía no como su *precio*, sino, por el contrario, como lo que lo hace impagable. ¡¿Y quizás ustedes crean que esa es una *alternativa*, eso o morir?! Y si hacemos *eso*, si nos hacemos esclavos de su máquina, máquina de máquina, canallas cogidos por ella, ocho horas por día, doce horas desde hace un siglo, ¿es porque estamos obligados a hacerlo, constreñidos, porque nos aferramos a la vida? La muerte no es una alternativa a *eso*, es parte de eso, testimonia el goce que hay en eso; los desocupados ingleses no se han hecho obreros para sobrevivir, han *gozado* –agárrense fuerte y escúpanme encima [**MF:** ¡Me encanta esto! (*Risas.*)]– el agotamiento histérico, masoquista, y no sé qué más, de *aguantar* en las minas, en las fundiciones, en los talleres, en el infierno, han gozado en y de la loca destrucción de su cuerpo orgánico que les era ciertamente impuesta, han gozado de que se les impusiera, han gozado de la descomposición de su identidad personal, de esa identidad que la tradición campesina les había construido, han gozado de la disolución de las familias y de los pueblos, y han gozado del nuevo *anonimato* monstruoso de los suburbios y de las cantinas de la mañana y de la noche.[1]

1. Jean-François Lyotard, *Economía libidinal*, México, FCE, 1990, p. 127.

Bueno, creo que esto podría ser un epígrafe para el curso, o al menos para determinados aspectos del curso. Los interrogantes en torno al aceleracionismo tienen mucho que ver con esto, lo cual nos lleva a la relación entre deseo y capitalismo. ¿Se trata simplemente de que el capitalismo le es impuesto al cuerpo del campesino como algo totalmente desagradable? ¿O es algo que engendra su propio deseo o, como Lyotard dice aquí, sus "formas de resistencia"? Y Lyotard responde: ¡no, sí las engendra! ¡Existen estas formas de resistencia intrínsecas al capitalismo! Por lo tanto, el proletariado no es aquí lo mismo que el campesinado. El proletariado –el proletariado industrial– es algo producido, en parte, en este goce de la disolución del viejo mundo.

La clave aquí es entonces algo que está presente en todo el capítulo y que consiste en echar por tierra reiteradamente cualquier noción de un afuera del capital. Ese es el desplazamiento que el autor hace una y otra vez. Este es el gesto en contra de Baudrillard, por ejemplo. Nos ocuparemos de Baudrillard más adelante. Veremos [su libro de 1976] *El intercambio simbólico y la muerte*. Parte del argumento allí es que... Bueno, Baudrillard es una especie de primitivista. Al igual que Lyotard, sostiene un argumento marxista; podríamos decir que Baudrillard es más marxista que Lyotard, en el sentido de que conserva la idea de una crítica de la equivalencia. La idea es que, con Marx, lo que sucede en el capitalismo es que todo se vuelve equivalente. Esto es el capital, ¿no? X cosa física equivale aquí a una cantidad virtual de capital. En esto consiste introducir las cosas en un sistema capitalista; y Baudrillard opone esto a lo que llama el "intercambio simbólico". El intercambio simbólico, como Lyotard sostiene aquí, proviene en parte de la teoría de Mauss (Marcel Mauss) acerca del intercambio de dones, que era un estudio de ciertas prácticas de *potlatch* en las llamadas "sociedades primitivas". ¿Alguien ha oído hablar de

esto?[2] Sí. Básicamente, es una forma de ofrenda ritual de dones a menudo con un componente latente (o no tan latente) de agresión, en la cual los dones que se entregan entran en una escalada que a veces llega hasta el punto de incendiar todo un pueblo, en una suerte de "¡supera eso!".

El punto es que, en el intercambio de dones, no hay equivalentes. No hay una ley de equivalencia. Si les regalo algo y ustedes responden con otra cosa, ¿cuál es la métrica que haría que esas cosas sean equivalentes? No hay nada de eso. Esto es lo que dice Baudrillard. Esta es la lógica del don. No tiene nada que ver con ningún tipo de ley de equivalencia. Se trata, pues, de un elemento de las sociedades primitivas que puede ser contrastado completamente con el capitalismo. Pero Lyotard quiere rechazar todo intento de hallar un afuera del capitalismo. O bien todo es primitivo, o bien nada es primitivo. O bien el capitalismo es en sí mismo primitivo... No hay región subversiva. No hay nada más allá del alcance del capital.

> He aquí una primera cosa que nos hace decir: no hay sociedad primitiva, es decir: no hay referencia exterior, aun cuando fuera inmanente, a partir de la cual se pueda hacer siempre y propiamente el desempate entre lo que es de capital (o de economía política) y lo que es de subversión (o de economía libidinal); en la que el deseo sea claramente legible, en la que su *economía propia* no sea confusa. Y que se comprenda bien esto: "confusa" no quiere decir "contrariada", viciada, por una instancia ajena, mala. Esa es la problemática de la alienación.[3]

Y esto también es lo que Lyotard está rechazando, ¿no? La idea de alienación. Lo que él llama la "fantasía de

2. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz, 2009.

3. Jean-François Lyotard, *Economía libidinal*, op. cit., p. 125.

una región no alienada".[4] Este tipo de dualismos, según los cuales existe una región subversiva pura, una región primitiva no contaminada por el capitalismo. No existen tales regiones. No existen tales espacios. Este es un mensaje constante en el texto. Y creo que no queda claro si se refiere a que nunca hubo sociedades primitivas en ese sentido, o a que no las hay en la actualidad, no hay un acceso a nada que funcione de esa manera. Y también significaría que no hay ningún afuera revolucionario.

Es desconcertante leer este texto. Lo he llamado "marxismo libidinal", pero en realidad no trata en absoluto de un deseo-revolución. Es más bien un ataque mordaz a eso que Lyotard ve como socios cercanos: un autor como Baudrillard y las tendencias generales de la izquierda.

Este texto se publicó en 1974, es decir, seis años después de Mayo del 68 y, por lo tanto, mucho tiempo después de esos acontecimientos, mucho tiempo después de que se cocinaran esos acontecimientos... Y seguramente eso sea lo que define el tono del texto... Para mí, es un libro que llegó dos años antes de tiempo en muchos sentidos, como respuesta al 68 o claramente como respuesta a *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, que puede ser visto como el gran libro sobre el 68, el libro que codifica y traduce en términos teóricos gran parte de los acontecimientos de Mayo del 68.

Digo Mayo del 68 como si supieran qué es, pero supongo que la mayoría de ustedes sabe a qué me refiero. Fue una configuración protorrevolucionaria que tuvo lugar en Francia, con los trabajadores y los estudiantes uniéndose y tomando las calles, un sentimiento de que la revolución era inminente. Las cosas no salieron así. Hubo una reacción adversa. La derecha consolidó su poder, etc. Algunos incluso dicen que la derecha que contuvo los sucesos de Mayo del 68 fue el comienzo o la planificación del orden neoliberal que vino después.

4. Ibíd., p. 123.

Pero *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari –como dije, no tener a Deleuze y Guattari en la lista de lecturas es un tanto perverso, pero están presentes en su ausencia...– lleva a la teoría algunos de estos alineamientos que se produjeron en el 1968: la idea del deseo y la revolución marchando juntos, la idea de las corrientes contraculturales más la izquierda. Y la idea de un tipo diferente de sujeto revolucionario –si es que el término "sujeto" es apropiado en ese contexto–, como veremos cuando lleguemos al aceleracionismo. Uno de los pasajes más famosos de *El Anti-Edipo* es aquel donde los autores rechazan la idea de que es posible salir del capitalismo. No hablan de salir del mercado mundial, sino de acelerar el proceso. Es un pasaje célebre por su ambigüedad. Es un nuevo intento, después de Marcuse y la Escuela de Frankfurt, de pensar juntos a Marx y a Freud. Y, como en Marcuse, hay un intento de pensar el deseo o la libido no necesariamente como algo asociado con el malestar en la civilización. El gran pesimismo de Freud consiste en esa ecuación: la idea de que el malestar es consustancial a la civilización, porque, como vimos con Marcuse, el deseo nunca será acorde a la organización de la vida que el trabajo requiere. El trabajo implica esta especie de sometimiento del deseo. Toda otra represión deriva de eso.

Bien. Entonces todos estos autores... Lyotard, Baudrillard, Marcuse, Deleuze y Guattari, pueden ser vistos como intentos de echar por tierra esto, de repensar la libido y su relación con la política, y de repensar cómo podría ser nuestro campo social si no estuviera basado en esta inevitable adaptación [y bloqueo recíproco] entre el deseo y el trabajo.

Con Lyotard, creo, todavía no tenemos ese proyecto positivo en este texto –al menos en este capítulo, ni en ninguna otra parte, a decir verdad–, en el que hay una especie de tendencia interesante, ¿no? A pesar de que en determinado momento hay algún comentario sarcástico sobre Nietzsche, creo que es un texto bastante nietzscheano, y

se puede ver la influencia de Deleuze y Guattari. Parte de la influencia de Deleuze y Guattari apunta hacia la inmanencia –hay un énfasis en la inmanencia–, hacia una especie de chatura, hacia la idea de que solo hay un plano, y contra el dualismo, contra esta idea de una división entre..., supongo que contra la idea de distintos tipos de divisiones: entre lo primitivo y lo moderno, por ejemplo. Y también, creo, su influencia apunta a un rechazo de la crítica. El rechazo de la crítica también es una especie de gesto nietzscheano, deleuzo-guattariano. La idea de pensar en términos de intensidades con relación a cero, esto también es deleuzo-guattariano...

Estudiante #2: [*Pregunta inaudible, probablemente acerca de uno de los extraños y ambiguos conceptos de Lyotard: "el gran Cero".*]

MF: Sí. Creo que es un poco como cuando Deleuze y Guattari hablan del Cuerpo sin Órganos. Es el punto de máxima potencialidad, donde en lugar de tener presencia y ausencia, tenemos cero e intensidades con relación a cero. Cuando Deleuze y Guattari hablan del Cuerpo sin Órganos, es similar a eso. Esta idea de algo que es una especie de pura virtualidad. Es un acontecimiento en función del cual contamos. Contamos las intensidades con relación a él.

Estudiante #3: ¿Es entonces como una meseta?

MF: ¿El cero? Sí, se lo podría pensar así. Pero el cero es solo la forma en que pensamos el cero. Es el punto de una ausencia de cualquier cosa realmente existente. Si pensamos en intensidades en una escala –intensidades de temperatura o lo que sea–, el cero es una ausencia de temperatura, en cierto sentido, pero también es el referente en función del cual... También es una especie de temperatura. El cero es una temperatura. Es a la vez una falta

de temperatura y aquello a partir de lo cual se cuentan todas las demás temperaturas, y creo que esa es la forma de pensar el cero.

Estudiante #4: ¿Y esto es también el Cuerpo sin Órganos?

MF: Bueno, creo que es parecido a un Cuerpo sin Órganos, sí.

Estudiante #4: Entonces se trata de tener esa presencia, pero sin...

MF: Sí, de manera que cuando las cosas son cero, no les está permitido...

Estudiante #2: [*Pregunta inaudible, a propósito de otros de los conceptos peculiares de Lyotard.*]

MF: Quizá si nos detenemos en alguna parte específica donde use la palabra "cero". [*Toda la clase parece revisar el texto en busca de un ejemplo pertinente.*] No es algo en lo que pensé esta vez mientras releía...

Estudiante #3: Si quieren puedo leer, en el libro hay un glosario...[5]

MF: Ah, sí, bueno, el glosario es casi tan complicado como el texto mismo...

Estudiante #3: ...en el que hay una definición de "el gran Cero". El gran Cero es "el nombre que Lyotard da a la instancia que informa a un dispositivo particular pero

5. Se trata de un glosario que confecciona Iain Hamilton Grant, el traductor al inglés de *Economía libidinal*. Ver Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pp. x-xvi. [N. del T.]

insistente en la banda libidinal".[6] Y también hay otra definición de la "banda libidinal":

> ...la banda libidinal se vuelve a plegar en un volumen teatral que tiene un adentro y un afuera (apariencia/realidad, signos/lo significado). El adentro es considerado entonces, en última instancia, en términos de lo que está sucediendo en el afuera. Una de las figuraciones más importantes del afuera es el gran Cero, que funciona como un término general para designar el mundo platónico de las formas, Dios, el modo de producción auténtico, el falo, etc. Todas estas instancias –y a pesar de sus diferencias– son efectos de la ralentización de la barra, que refieren a las intensidades que atraviesan la banda en dirección a un otro lugar del que parecen carecer una vez que han sido confinadas a la interioridad de un volumen. Así pues, el gran Cero es un centro vacío que reduce la complejidad presente de lo que sucede instantáneamente en la banda a una "cámara de presencia/ausencia". En su descripción del gran Cero, Lyotard quiere mostrar que todas las teorías de la significación son fundamentalmente "nihilistas".

[*Silencio.*]

MF: Sí.

[*Todos se ríen.*]

Estudiante #3: Creo que el pasaje principal, "el gran Cero, que funciona como un término general para designar el mundo platónico de las formas, Dios, el modo de producción auténtico, el falo", esto es quizás el signo del afuera, ese afuera al que Lyotard se opone constantemente... No sé...

6. Ibíd., p. xiii.

MF: Sí, creo que eso es una versión deleuzo-guattariana del gran Cero... Leyéndolo de esa manera, el gran Cero se convierte en algo que todas estas teorías rechazan: un punto exterior donde el afuera puede ser separado del adentro. Y estaba tratando de evitar toda esta complicada maquinaria –que, por lo demás, no aparece mucho en este capítulo–, todo esto acerca de la banda libidinal, porque sinceramente nunca pude entenderlo del todo. [*Se ríe.*] Pero, con el gran Cero, [la banda libidinal] se convierte en una forma de establecer un afuera –el afuera, el modo de producción auténtico o el mundo de las formas etc.–, algo que vendría a estabilizar la tensión entre el afuera y el adentro; eso es lo que está tratando de decir...

Lo que Lyotard está tratando de plantear es entonces un espacio sin esta distinción entre un adentro y un afuera. Está tratando de explicar de dónde proviene tanto la apariencia de un adentro y un afuera como la distinción entre la apariencia y la realidad en sí misma... Está tratando de explicar eso, de dónde proviene, e intenta explicar también por qué en última instancia eso en realidad no existe. Así, finalmente solo hay un único plano de intensidades. Esta es la cartografía libidinal que el autor trata de esbozar. Sin embargo, tenemos también la sensación de que existe una distinción entre el adentro y el afuera, lo trascendente y lo inmanente, un espacio de cómo son las cosas actualmente y un afuera revolucionario. Estas cosas aparecen constantemente, pero ¿cómo? ¿Cuáles son los mecanismos de estas apariencias? Eso es en última instancia lo que Lyotard está tratando de explicar en este libro bastante complicado.

Estudiante #2: En la introducción, el traductor [Iain Hamilton Grant] intenta dejar en claro cómo surgió este [estilo de] lenguaje en la traducción del francés al inglés... [*Inaudible.*] Pero creo que este texto es muy diferente de todo lo que leímos hasta ahora... Porque todas estas afirmaciones que el

autor hace sobre los argumentos quedan incompletas, pero es mucho más difícil entender el argumento que las afirmaciones finales que hace: el proletariado desea el sufrimiento. Aunque creo que profundiza en la semiótica y en muchas otras cosas para respaldar esa idea, no entiendo la mitad del argumento.

MF: ¿No entiendes el argumento de que el proletariado quiere sufrir?

Estudiante #2: Por ejemplo.

MF: De acuerdo, sí.

Estudiante #2: Como ese párrafo que leímos. Se toma a sí mismo por libidinal. Es apasionado. Podemos conectar con él. Pero, en el sentido de la argumentación, no puedo conectar con él. No puedo dilucidarlo y sentir que esto... [*Inaudible.*]

MF: Sí...

La pregunta es si se trata en absoluto de un argumento. Esa es en parte mi duda. Decir que es un argumento... Tú dices que hay un argumento, pero me pregunto si "argumento" es el término adecuado para designar lo que se está diciendo en el texto, y quizá lo estoy "leyendo mal", en el sentido de no leerlo necesariamente en términos de un argumento. Pero en términos de...

Bueno, tomémoslo al pie de la letra. Lo que está diciendo literalmente es: "No voy a interpretar a Marx". No va a interpretar a Marx. No va a criticar a Marx. ¿Qué va a hacer en lugar de eso? Va a trabajar con ciertas intensidades presentes en el texto marxista. Y va a trabajar con y contra determinadas formas dominantes de leer a Marx y lo que hay en Marx. Y esto es en parte lo que resulta problemático... Creo que hay una problemática de género que aparece a lo

largo del texto. Aparece primero en esta oposición entre el Viejo Marx y la pequeña Marx. ¿Qué es el Viejo Marx?

Estudiante #3: ¿Un teórico? ¿Un escritor?

MF: Sí. Es una especie de escritor-fiscal. Este es el Marx que enjuicia al capital. *El gran fiscal Marx*. Esta es la primera tensión con lo que trabajamos, y estas son formas de entender ciertas tendencias dentro del propio Marx[ismo]... Pero ¿qué es la pequeña Marx? Si el Viejo Marx es el fiscal que enjuicia al capital, ¿qué es la pequeña Marx?

Estudiante #3: ¿La parte que está fascinada con el capital, seducida por el capital?

MF: No estoy [seguro]... ¿Es así? No lo creo. Creo que la pequeña Marx es más bien...

Estudiante #4: ¿El Marx que está ofendido por la perversidad del capital? ¿Otra parte del propio Marx?

MF: Sí. Ambos son Marx.

Estudiante #2: [*Pregunta inaudible.*]

MF: Sí, pero... Leamos este fragmento:

> La joven y casta Marx dice: en efecto, estoy enamorada del amor, esto tiene que parar, esta mierda industrial e industriosa, esa es mi angustia, quiero el retorno al cuerpo (in)orgánico, y ella se deja relevar por el gran erudito barbudo para que él establezca la tesis de que *esto no puede sino cesar* y declare, como abogado de los miserables (para los cuales está la pequeña Marx), sus conclusiones revolucionarias; para que haga la obstétrica del capital y para que le dé, por consiguiente, a *ella*, ese

> *cuerpo* total que necesita, ese hijo, al menos ese hijo en palabras que sería el doblete anticipado (el benjamín nacido antes) del hijo carnal: del proletariado, del socialismo. Pues bien, no se lo da. Ella no tendrá nunca ante sus ojos "el conjunto artístico" de los escritos "todos completos". Tendrá ante ella y en ella un sufrimiento creciente, puesto que su fiscal descubrirá en la investigación misma, en cuanto que no tiene fin, un goce extraño: el goce mismo que produce crear la instancia de las pulsiones y su descarga en el *diferir*.[7]

Creo que aquí está la oposición clave. La pequeña Marx quiere que esto se termine. Y esto es, como dije, parte del conjunto de generizaciones problemáticas a lo largo del texto. La pequeña Marx es un tanto ingenua. A ella simplemente no le gusta el capitalismo y quiere que se termine, mientras que el Viejo Marx enjuicia al capitalismo, y juntos han de concebir este hijo que debería ser el sujeto revolucionario del proletariado. Pero este hijo nunca llega, porque el Viejo Marx nunca termina con el enjuiciamiento del capital.

Esto del diferir. Todavía no llega. Nunca llega. El juicio nunca finaliza.

Estudiante #4: Lo cual Lyotard asociaba con su escritura [la escritura de *El capital*]...

MF: Sí, la escritura de Marx nunca está terminada, ¿no?[8]

7. Jean-François Lyotard, *Economía libidinal*, p. 114.

8. Marx solo pudo completar un volumen de su monstruosa crítica de la economía política, *El capital*, antes de su muerte en 1883. Los volúmenes segundo y tercero fueron editados y completados por su amigo y colaborador Friedrich Engels y se publicaron póstumamente. Un volumen cuarto quedó igualmente inacabado y la historia de su publicación ha sido mucho más accidentada. Fue publicado parcialmente en inglés en 1952 con el título de *A History of Economic Theories* [Una historia de las teorías económicas]. Además, existe la colección de textos y fragmentos conocidos

Ese es uno de los comentarios crípticos, rectores... Es un comentario sobre la obra de Marx. Se trata más de enjuiciar al capital que de completar ese juicio. Y eso tiene que ver en parte con el paso a la praxis antes que con el enjuiciamiento teórico del capital. Hay una suerte de complicidad entre Marx enjuiciando al capital y el capital mismo.

Estudiante #2: ¿Entonces Lyotard está diciendo que Marx –o el marxismo– *goza* del capitalismo y de no acabar con él porque de lo contrario perdería su cultura de la crítica?

MF: Sí, creo que sí. Esto es parte de lo que está diciendo. Su diferimiento incesante en deshacerse del objeto que se critica [significa que], al mismo tiempo..., la crítica nunca está terminada. La crítica nunca está terminada, lo cual significa que el trabajo de deshacerse del capital en realidad nunca puede empezar. Y viceversa, ¿verdad?

Estudiante #2: ¿Cuál es entonces la agencia de esta pequeña Marx?

MF: Bueno, en cierto sentido ambos [el Viejo Marx y la pequeña Marx] son parte de lo mismo, ¿no? Eso es lo otro. Son parte de este cuerpo inestable que no es un todo. Este es el otro aspecto de lo "(in)orgánico", ¿no? El cuerpo que tiene un deseo de retornar a alguna totalidad. No hay una totalidad. No hay un cuerpo indiviso. Supongo que eso significa que no hay naturaleza. No hay un ámbito puro. No hay un ámbito puro, incorrupto. Solo hay cuerpos divididos e inconmensurables que no pueden sumarse en una especie de totalidad o unidad. Nunca. El propio Marx se

como los *Grundrisse* [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*]: selecciones hechas a partir de cuadernos de Marx que no estaban pensados para su publicación, pero que fueron muy influyentes luego de su eventual publicación, sobre todo en inglés, en 1973.

convierte entonces en otro ejemplo de este tipo de cuerpo [que habita] en esta región.

Estudiante #5: ¿Representa también la pequeña Marx el sueño de la revolución dentro de su escritura?

MF: Así es como yo lo entendería. Pero es un sueño un poco ingenuo, ¿no? *Acabemos con esto. Todo ha terminado.*

Me parece que el postulado clave, que también se repite –y esto sería parte del argumento, si es que lo hubiera–, es esta noción de que no hay un afuera. No hay un solo plano de intensidades en el cual hay cuerpos monstruosos de diversos tipos, definidos por sus afectos, definidos en términos de sus afectos e intensidades, y no por su superficie, profundidad y volumen, como si hubiera algún tipo de superficie bajo la cual yace una apariencia más profunda que puede ser entendida; en lugar de esto, miremos los cuerpos, las intensidades, los afectos [en sí mismos]... Esto es clave.

Seguramente el mensaje a lo largo del capítulo es que no hay entonces un afuera de esto. Por lo tanto, no puede asignársele al proletariado una posición exterior. Lyotard rechaza de lleno toda distinción entre un adentro y un afuera. La distinción entre un adentro y un afuera es una [especie de] representación teatral problemática que él trata de superar con este modelo de intensidades y afectos.[9]

9. Estos dos párrafos están enrevesados y son poco claros. Para mayor claridad, podríamos decir que la perspectiva de Lyotard es cósmica por oposición a "teatral". En este sentido, el mundo entero no es un escenario, esto es, un plano en el que los actores vienen, interpretan su papel y luego se retiran a algún "detrás de escena" o afuera invisible. La filosofía de Lyotard concierne a un universo informe y en expansión en el que solo hay cuerpos, afectos e intensidades. En este sentido, es una visión inhumana del capitalismo, similar a la teoría de Georges Bataille de una "economía general" cósmica de la naturaleza en su totalidad, y no de una "economía restringida" interesada solo en las corrientes económicas del capitalismo.

Así pues, una forma de ver [al proletariado] es como un ente puramente artificial. Pero, en cierto sentido, todo es artificial, porque no hay naturaleza. La idea de la naturaleza en cuanto opuesta a la cultura sería una reinscripción de estas distinciones que Lyotard está tratando de minar una y otra vez a lo largo de todo el capítulo.

> Ocurre que quien no quiera reconocer que la economía política es libidinal, reproducirá con otras palabras la misma fantasía de una región exterior en la cual el deseo estaría al abrigo de cualquier transcripción infiel como producción, trabajo y ley del valor. La fantasía de una región no alienada.[10]

"La fantasía de una región no alienada": creo que de esto se trata, y esta es una de las cosas más importantes que me llevo de este capítulo. *No hay una región no alienada*, en absoluto. Por lo tanto, si buscamos una política postcapitalista... y no estoy seguro de hasta qué punto Lyotard está buscando eso en este momento...

Lyotard había estado involucrado en distintos grupos de izquierda, sobre algunos de los cuales escupe al pasar a lo largo del capítulo, pero creo que en estos años se encuentra casi en un estado de rechazo misántropo de las posiciones de izquierda realmente existentes. Con lo cual no veo en esto una propuesta de un programa de transformación política ni mucho menos. Probablemente por eso lo llamó un marxismo libidinal. Lo que plantea es un problema. Si esto es cierto –si no hay una región subversiva–, si nos quedamos con la fantasía de una región no alienada, ¿cómo vamos a articular entonces lo que una política transformadora puede o podría ser? Eso es lo que considero al menos el núcleo de esto, más allá de las dificultades específicas del texto y de las complejidades del argumento...

10. Jean-François Lyotard, *Economía libidinal*, op. cit., p. 123.

Estudiante #3: Si, como sostiene Lyotard, no hay una región subversiva... No hay alternativa. Entonces Lyotard adhiere al realismo capitalista.

MF: No, no creo que esté diciendo eso. Lo que está diciendo, sin duda, es que no podemos concebir un más allá en términos de un afuera radical, lo cual no tiene nada en común con nuestra situación actual. ¿No es más bien eso lo que se está sugiriendo, antes que la idea de que tenemos que ceder ante el capital?

Estudiante #3: ¿Entonces la alternativa está *dentro* del capitalismo, por así decir? Tenemos que encontrar una alternativa *al interior* del capitalismo.

MF: No creo que eso sea del todo correcto. No sé lo que piensan los demás, habiendo leído el texto. No creo que esté diciendo eso...

Estudiante #3: No, no estoy diciendo que eso sea lo que Lyotard está diciendo. Pero si no hay un afuera y podemos encontrar una alternativa, entonces la alternativa tiene que estar adentro... O tiene que partir de adentro...

Estudiante #6: Es como un aceleracionista...

Estudiante #3: Sí, eso es lo que estoy pensando.

MF: Sí, seguramente allanó el camino para eso... No hay un más allá que no esté contaminado por el capital, lo cual es distinto a decir que las cosas siempre tienen que ser como son ahora. El mensaje implícito, sin duda, es que tenemos que imaginar una transformación *a partir de* donde estamos ahora. No podemos caer en la tentación de buscar una región no contaminada, no alienada, etc. Tenemos que partir de una inmersión total en el capital.

Estudiante #2: Si se trata de encontrar una salida de este texto, y de cómo podríamos o no ceder a formas alternativas y ese tipo de cosas, creo que es importante entender su diferencia con respecto a Deleuze y Guattari. No la entiendo del todo, pero es importante ver cómo Lyotard contribuye de una manera distinta a la agenda aceleracionista (distinta, como digo, de Deleuze y Guattari), porque esta idea de abrirnos paso desde el interior del capitalismo, por caminos que intensifiquen lo inmanente, eso no se parece a ellos.

MF: Sí, no se parece a ellos.

Estudiante #2: Entonces es importante ver en qué sentido no se parece a ellos... [*Se ríe.*]

MF: Sí, hasta donde puedo ver, la diferencia radica en el hecho de que Lyotard se aleja de cualquier proyecto positivo con relación a esto, ¿no? Al menos en este capítulo. En el caso de Deleuze y Guattari, ellos están dispuestos a hablar de revolución y poder revolucionario, solo que quieren pensar en ello de manera distinta a las formas marxistas tradicionales, o ciertamente distinta a estos modelos que plantean un afuera total del capital.

Se trata en parte de todo este drama de la alienación. Toda esta forma de pensar en términos de alienación y no alienación. Se trata de rechazar todo eso y de pensar, en parte, en términos de intensidades y tendencias, ¿no? De acelerar las tendencias.

Pero una diferencia, para mí, entre *El Anti-Edipo* y *Economía libidinal*, es que en *El Anti-Edipo* hay una tendencia positiva. Aquí no hay un programa positivo. No logré detectarlo. No sé qué piensan. Para mí, tal vez es un ejercicio de diagnóstico, un ejercicio literario de diagnóstico. Lyotard está leyendo a Marx *como escritor*. Es, en cierto sentido, una lectura literaria. Extrae los tropos, las

metáforas, las figuras conceptuales de Marx, y, en lugar de comentarlas, las utiliza para crear su propio mundo onírico literario. De esto se trata el texto, con su complicada maquinaria en torno a las bandas libidinales, los ceros y todo este tipo de cosas.

Por eso el texto de Lyotard parece, en cierto sentido, más moderno que *El Anti-Edipo*... Porque parece encajar a la perfección en ese momento, después de los sesenta, después de los setenta, en el que esto se ha vuelto claramente un problema: la inmersión en el capital, la ausencia de todo afuera, o la dificultad de seguir pensando la clase trabajadora como una clase separada de y exterior al capital. Y, sobre todo en lo que respecta a la cuestión del deseo, como vimos al principio [en la primera clase] con los ejemplos de los jeans Levi's, etc. Esa publicidad de Levi's sería otra versión de esto, ¿no? No hay un afuera. No hay un mundo soviético donde la gente no quiera unos Levi's. Estamos hablando aquí de los rellenos de las salchichas y todo eso.[11] El proletariado quiere estos rellenos de las salchichas de la misma manera que quiere unos Levi's. Pero Lyotard no parece realmente tener una respuesta a este problema. Parece estar diciendo más bien, *esto hay que afrontarlo*. Tenemos que reconocer esto. ¿Y después qué? No creo que él tenga una respuesta a eso, ¿o sí?

Estudiante #3: No.

Estudiante #7: No sé. Tal vez no lo estoy leyendo bien, pero, hacia el final del texto, creo que hay como un cambio en el tono. Y esto es bien hacia el final, donde en cierto modo propone un par de –no exactamente soluciones, sino– nociones un poco más positivas, donde empieza a hablar de... Primero habla de la idea de Marx de extender

11. Referencia a un pasaje de *Economía libidinal* (ibíd., p. 132) que Fisher citará más adelante. [N. del T.]

el tiempo libre y reducir el tiempo de trabajo, y luego hay un pasaje interesante... No sé, tal vez estoy leyéndolo mal.

MF: ¡Tal vez no!

Estudiante #7: Sí, bueno, leo un par de oraciones:

> En cuanto a la formación de capital adicional, ustedes saben bien que se ha vuelto imposible imputársela de manera válida a la diferencia metafísica entre valor de uso y valor de cambio de una presunta fuerza de trabajo, diferencia que sería la única en el origen de la plusvalía, pero que simplemente requiere en general de una desigualdad o de una diferencia de potencial en alguna parte del sistema, diferencia que marca en él la orilla al mismo tiempo que atestigua que ese sistema no estaría aislado, sino que debe extraer sin cesar energías de las nuevas reservas para transformarlas *en más mercancías*. Tal vez haya "debido" valerse primero de las energías humanas, pero eso para él no es esencial, y puede sobrevivir muy bien a la explotación en el sentido en el que usted, fiscal de los miserables, lo entiende, y no exigir, como todo sistema natural complejo, más que una superioridad irreversible en su relación metabólica con el contexto bio-físico-químico del que extrae su energía.[12]

Porque antes estaba haciendo una crítica –aunque no sé si lo llamaríamos una crítica– de estas fórmulas abstractas acerca de cómo se produce la plusvalía –ya saben, el valor de cambio de la fuerza de trabajo–, y quería distanciarse de estas nociones abstractas y poner de relieve esta idea de las intensidades libidinales que están detrás de todo esto. Y luego dice que estas intensidades libidinales,

12. Ibíd., p. 166.

tal vez, al principio, tuvieron que venir primero de la energía humana, pero que eso no es esencial.

Tal vez estoy leyendo mal, pero aquí hay una especie de momento aceleracionista. Creo que estos son sus pasajes más aceleracionistas, donde Lyotard señala estas intensidades libidinales en el capital que pueden venir de los humanos, pero también de otro lado, como de las máquinas. También creo que hay un pasaje en el que de hecho menciona la tecnología y la mecanización, y habla de cómo eso puede ser otra fuente de estas intensidades libidinales.

No sé. Tal vez estoy leyendo mal.

MF: No me parece una mala lectura, pero creo que pone de manifiesto lo que para mí es una de las dificultades del texto. ¿Sigue siendo esto una lectura de Marx? ¿O es un modelo para un programa político? ¿Entienden a qué me refiero?

Estudiante #7: Sí, creo que es difícil separar lo que es su idea de lo que es su lectura de Marx.

MF: Sí, y de lo que es también su puesta en juego de ciertos tipos de tropos o figuras cuasiliterarias provenientes de Marx, etc., etc.

Pero sí, creo que tienes razón, que ahí podría haber un programa en potencia.

Bien. Subrayé algunos otros pasajes que quizá valdría la pena repasar. Pero creo que mi error aquí –en cierto sentido, mi motivación para elegir este texto, que podría estar errada– es verlo como un texto que plantea un conjunto de problemas en lugar de presentar una meticulosa serie de argumentos. Creo que gran parte de lo que Lyotard está diciendo –a esto me refiero cuando hablo de lo que hace moderno al texto– sería autoevidente precisamente en la era del realismo capitalista. Las cosas que argumenta empiezan

a volverse autoevidentes. Pero tal vez en los setenta se podía apelar a la idea de una sociedad primitiva como una fuente para superar el capitalismo. ¿Cómo pensamos la superación del capitalismo? Bueno, quizá, como Baudrillard, miramos las sociedades primitivas y vemos que ellas tienen formas ritualizadas de intercambio de dones como una alternativa a él. Tal vez busquemos algún espacio radical exterior a él. Pero creo que, en los noventa –y creo que *El intercambio simbólico y la muerte* se tradujo [al inglés] en los noventa–, claramente ya no hay una conciencia de que esta [posibilidad de un repliegue primitivista] sea la solución.

¿Existe algún argumento para ello? Estas afirmaciones son más o menos fundamentales, ¿o no? Parecen ser hasta cierto punto fundamentales. No hay una sociedad primitiva, lo cual es lo mismo que decir que toda economía política es libidinal. No sé si Lyotard argumenta esto. ¿Lo hace? Esa es la base de todo lo que está diciendo... Tal vez lo estoy leyendo mal.

Estudiante #2: ¿Cuál sería la función de todos esos párrafos... que hablan de los signos y el intercambio simbólico, y de los fundamentos del pensamiento de Baudrillard...? ¿Para qué están esos párrafos? No los entiendo del todo...

También pensaba en *Inventar el futuro* [de Srnicek y Williams], el texto que leímos en la primera clase. ¿Deberíamos examinar todas esas propuestas y argumentos? Porque esas propuestas están muy bien argumentadas en ese libro. ¿Deberíamos pensar que son bastante ingenuas en vista de esto? ¿Con qué fuerza persiste esto hasta el día de hoy? ¿Podemos pensar, por ejemplo, que las propuestas ocultas en *Inventar el futuro* –o en el aceleracionismo en general– permiten salir de esta especie de pesimismo y nihilismo?

MF: La cuestión del pesimismo y el nihilismo es muy interesante en relación con este texto, porque Lyotard siempre

está tratando de rechazar la crítica y la negatividad, y estar del lado de la afirmación. A eso me refería cuando hablaba de su costado nietzscheano. Se parece a Nietzsche, en el sentido de que Nietzsche siempre habla de afirmar las cosas, pero siempre está atacándolas. Lyotard hace un poco eso, ¿no? Rechaza la crítica, pero lo único que parece hacer es criticar. Y eso es lo intrincado del argumento... Las relaciones intrincadas con Baudrillard...

Pero, en segundo lugar, diría que *Inventar el futuro* gira en torno a los problemas que esto plantea. El problema de que no hay un acceso fácil a un afuera, un espacio ya existente y visible que no esté contaminado por el capital... Pero este es un texto muy distinto, ¿no? Creo que eso es parte del problema. Parte de la dificultad de *Economía libidinal* radica en sus diferentes niveles, uno de los cuales, como digo, es el de las lecturas de las lecturas, su propio tipo de figuración literaria. Su figuración literaria y la forma en que construye estos diferentes tipos de figuras... Lyotard no las llamaría metafóricas... creaciones metafóricas. Pero, por el momento, digamos que sí. Digamos que está haciendo todo eso. Es muy diferente de un texto abiertamente programático acerca de *qué cambiamos, cómo lo cambiamos, cómo inventamos el futuro*... Pero la relación consistiría en que Lyotard está planteando el problema que *Inventar el futuro* empieza a responder, y lo hace en términos de... No estoy seguro de que él mismo pueda responder, en absoluto, y aunque quisiera, al tipo de problemas que nos presenta... Pero intenta señalar las insuficiencias de todas estas otras teorías, tal como él las ve.

Estudiante #4: Hay una parte que creo que es muy interesante. Mi sensación es que se trata de un texto mayormente sobre los sistemas de significación y en qué sentido estos sistemas en realidad no existen. Esto es particularmente claro cuando menciona a Lacan: "Cuando Lacan dice: amar es dar lo que no se tiene, para él quiere decir:

olvidar que se es castrado".[13] Y luego habla de los afectos en Lacan y su "teoría de la comunicación, [que] vehiculiza con ella toda la filosofía del sujeto, la filosofía de un cuerpo atormentado por la apropiación de sí mismo, y por la propiedad, puesto que, además, la teoría de la comunicación es evidentemente una pieza de la teoría económica". Para mí, esto quiere decir entonces que todo se reduce a números. [*Se ríe.*]

MF: ¿Todo se reduce a números?

Estudiante #4: Bueno, él está significando, hay mucha intensidad en lo que está diciendo...

MF: Creo que este modelo se reduce a intensidades antes que a significantes. Los significantes serían relacionales en el sentido clásico en que los analiza [Ferdinand de] Saussure, mientras que las intensidades son una cuestión de grados, ¿no? Así, los significantes tienen su significado en relación con otros significantes. La intensidad tiene una cantidad... Es una cuestión de cantidad antes que de números en cuanto tales, ¿no? ¿Se entiende? Las intensidades son "cantidades intensivas", para usar una expresión de Deleuze y Guattari.[14] Lyotard está queriendo desplazar las cosas a ese nivel antes que al del pathos de

13. Ibíd., p. 139.

14. Volviendo a la analogía de Fisher sobre la temperatura, no podemos entender que una medición de 100°C sea equivalente a 100 "calores". En sí mismo, el calor no es una cantidad, sino una cualidad. El número "100" refiere a un grado de intensidad que se mide desde cero hacia arriba. Sin embargo, como pasa a discutir Fisher a partir de algunas citas del texto de Lyotard, este tipo de cantidad intensiva tiene una relación con otros tipos de cantidad. Está claro que, por ejemplo, una cantidad intensiva de calor puede estar directamente asociada con la cantidad numérica de, digamos, los radiadores. Cinco radiadores producirán más calor que uno. Para el análisis de Deleuze y Guattari acerca de las "cantidades intensivas", ver *El Anti-Edipo*, op. cit., pp. 26-27.

la ausencia y la presencia que obtenemos con los significantes en el análisis postestructuralista de los significantes y lo significado.

Pero ese es otro problema. Leamos algunos pasajes específicos sobre la cuestión del capital:

> Comprender también, finalmente, que una *jouissance* [goce] semejante, me refiero a la de los proletarios, no es de ningún modo exclusivo de las más duras y más intensas *rebeliones*. La *jouissance* es *insoportable*. No es para reconquistar su dignidad que los obreros van a rebelarse, romper las máquinas, secuestrar a los jefes, cambiar los delegados [...]. Hay posiciones libidinales sostenibles o no, hay posiciones cargadas que, de golpe, se descargan y las energías pasan por otros pedazos del gran rompecabezas, inventan nuevos fragmentos y nuevas modalidades de *jouissance*, es decir de intensificación. No hay dignidad libidinal, hay contactos libidinales sin comunicación.[15]

De nuevo, entiendo esto como un rechazo a cierto tipo de apelación y cierto tono del discurso de izquierda.

Jouissance, el término de Lacan, también teorizado por Barthes: *jouissance*, libido, versus dignidad.

Y otra vez sobre la cantidad:

> Cuántas barras de hierro, toneladas de esperma, decibeles de gritos de lecho y ruidos de fábrica, más y más aún: ese *más* puede ser investido como tal, lo es en el capital, y hay que reconocer no solo que es completamente inútil, eso lo aceptamos plenamente, no es ni más ni menos vano que la discusión política sobre el ágora y que la guerra del Peloponeso, sino que hay que reconocer, sobre todo, que no es ni siquiera una cuestión de producción. Estos

15. Jean-François Lyotard, *Economía libidinal*, op. cit., pp. 128-129.

> "productos" no son productos; lo que aquí cuenta, en el capital, es el hecho de que estos sean padecidos y padecidos *en cantidad*; es la cantidad, el número impuesto lo que en sí es motivo de intensidad; no la mutilación cualitativa de la cantidad, de ninguna manera, sino, en Sade, el aterrador número de golpes que se recibe, el número de posiciones y de maniobras que se exige, el número de víctimas que se requiere.[16]

La cantidad misma es un motivador, un productor de intensidad. Y esto es parte de la lectura sadomasoquista del capital y el proletariado que Lyotard está intentando esbozar en este capítulo. En el proletariado no hay deseo masoquista. Hay un goce de estar subyugado a las intensidades del capital.

El capital puede ser entendido en este sentido sádico... como una cantidad de intensidades, y la cantidad misma se vuelve significante. La cantidad no está sobre y por encima de lo que sucede realmente. Es ella misma una motivación para los acontecimientos.

En este otro párrafo Lyotard asume el problema al que nos enfrentamos hoy. Es el párrafo sobre los rellenos de las salchichas. [*Risas*.]

> ¿Por qué ustedes, los intelectuales políticos, se *inclinan* hacia el proletariado?, ¿por conmiseración hacia qué? Comprendo que los proletarios los odien a ustedes, pero no deberían odiarlos porque sean burgueses, privilegiados de manos finas, sino porque ustedes no se atreven a decir lo único importante que hay que decir, que se puede gozar tragándose el semen del capital, las materias del capital, las barras de metal, los poliestirenos, los libros, los rellenos de las salchichas, tragando toneladas de todo eso hasta reventar, y porque en lugar de decir

16. Ibíd., p. 131.

> eso, que *también* circula por el deseo de los capitalizados, proletarios de las manos, de los culos y de las cabezas, pues bien, adoptan una cabeza de *hombres*, una cabeza de *tipejos*, se inclinan y dicen: ah, pero eso es la alienación, no es bonito, esperen, vamos a liberarlos, vamos a trabajar para librarlos de esa malvada afección a la servidumbre, vamos a devolverles la dignidad. Y de esta manera ustedes, moralistas, se ponen del lado del más innoble, aquel en el que se desea que nuestro deseo de capitalizados sea plenamente ignorado, prohibido, pisoteado, ustedes son como los curas con los pecadores, les da miedo, tienen miedo de nuestras intensidades serviles, y necesitan decirse: ¡sufren y aguantan demasiado! Y seguro que sufrimos, nosotros los capitalizados, pero eso no quiere decir que no gocemos, ni que lo que ustedes creen poder ofrecernos como remedio ¿a qué?, ¿a qué?, no nos disguste todavía más; nos produce horror la terapéutica y su vaselina, preferimos reventar a causa de los excesos cuantitativos que ustedes juzgan como los más tontos. Y no esperen tampoco que nuestra espontaneidad se rebele.[17]

¡Qué gran pasaje!

Creo, pues, que la economía libidinal de este escrito, del propio Lyotard, no tiene que ver con un proyecto político específico, sino en gran medida con una especie de odio a casi todos los modelos de izquierda existentes acerca de lo que supone la transformación política. (Esto es probablemente un nivel simplista al que he llevado el mensaje clave del texto.) Estos [proyectos de izquierda] son todos inadecuados, y todos lo son por la misma razón, en el sentido de que no toman en serio el deseo de los capitalizados. Lo rechazan y, por lo tanto, siguen reinscribiendo el moralismo. Y, al reinscribir el moralismo, siguen

17. Ibíd., p. 132.

invocando esta distinción entre un adentro y un afuera, entre la inmanencia y la trascendencia, entre el reino del capital y un reino fuera de él, que sería puro y estaría libre del capital.

¡Pero estar libre del capital sería estar libre del deseo! ¿No es este el problema del que Lyotard está hablando todo el tiempo? Para entender el capital no solo necesitamos a Marx, necesitamos entender a Marx junto con Sade.[18] Ese es el punto de lo que dice sobre la cantidad, con Sade se reciben mil golpes o los que sean. Hace esa analogía –o tal vez más que una analogía– entre la dimensión cuantificadora del goce en Sade y las cantidades que cuenta el capital. Insiste constantemente en esta confluencia del deseo y el capital.

Estudiante #2: Solo para ver si entiendo: liberarnos del deseo no significa renunciar a nuestra capacidad de desear, sino abandonar la distinción entre lo que el placer es en el deseo y lo que es en el sufrimiento.

MF: Sí, creo que eso es correcto. Creo que también es importante. Es importante destacarlo.

Tenemos que dejar de lado un simple modelo utilitarista del deseo, del placer. Utilitarista sería la idea de que nos alejamos del dolor y estamos motivados a avanzar hacia el placer. Buscamos el placer y nos impulsa evitar el dolor. Todo lo que va de Sade a Freud... Particularmente en Sade y Freud, creo que hay un intento de mostrar que

18. Esta confluencia de los escritos de Karl Marx y los del Marqués de Sade es un argumento que Lyotard probablemente toma de autores como Pierre Klossowski, Georges Bataille y Jacques Lacan. También fue una confluencia retomada por el profesor de Fisher, Nick Land (aunque de manera indirecta), en varios de sus ensayos de los noventa. Ver Pierre Klossowski, *La moneda viva*, Valencia, Pre-Textos, 2012. Ver también Nick Land, "Kant, el capital y la prohibición del incesto. Una introducción polémica a la configuración de filosofía y modernidad", *Fanged Noumena. Ensayos*, Barcelona, Holobionte, 2019.

esto no es cierto. Existe una compleja atracción hacia lo que es doloroso. También se puede gozar del sufrimiento. Ese es un buen punto. Es un punto muy importante que creo que está implícito.

Esto tiene implicaciones, ¿no? La coimplicación de sufrimiento y deseo también plantearía entonces una serie de complicados interrogantes sobre el capitalismo, ¿verdad? Si el capitalismo nos hace sufrir, pero a su vez gozamos de ese sufrimiento, ¿qué significa eso?

Estudiante #8: ¿Que estamos atados al capitalismo?

MF: Sí, claro. Estamos atados a él, pero no solo por su relación con la libido. Está el placer de comer los rellenos de las salchichas y todo ese tipo de cosas, pero también hay una libido de subyugación, de artificialidad y de desilusión.

Estudiante #2: ¿No es esto precisamente lo que intenta hacernos no pensar en la pregunta que usted acaba de hacer, al menos en un sentido práctico? Quiero decir, [Lyotard] está tratando de no escribir algo que pueda ser interpretado en términos prácticos. Este texto no es como el texto de Marx, que luego fue traducido a la práctica de la política en las calles. Él no quiere que suceda esto con su propio texto. También creo que esta crítica es fundamental para *El capital*. Está tratando de hacer eso mismo en su propio texto, poniendo de manifiesto que todo lo que alguna vez se escribió es un texto, antes de ser traducido en algo más práctico. Vemos esto al principio del capítulo. Este plano de las intensidades es el plano de la escritura misma. Vi que hay un capítulo sobre la "Economía de este escrito".[19] No lo leí, pero supongo que...

19. Jean-François Lyotard, *Economía libidinal*, op. cit., pp. 267-290.

MF: Esa también es una buena pregunta. También plantea problemas interesantes. Si el plano de las intensidades es la escritura... ¿Eso vuelve las cosas, en última instancia, *más* o *menos* intensas? Porque ella lo produce todo... En cierto sentido, estás diciendo que la escritura es entonces (al parecer) puramente inmanente. La escritura no trata de algo en sí mismo. La escritura es este remolino de intensidades que no tiene un referente más profundo.

Eso intensifica la escritura, pero también significa que es *solo* escritura. No trata de nada. No está anclada a nada. En cierto sentido, es solo *texto*, por más que sea un texto particularmente intenso. Creo que hay allí, de fondo, una especie de doblez que es un problema potencialmente interesante. Pero creo que pone de relieve los problemas, los impasses, del propio deseo en Lyotard.

Aquí Lyotard parece... [Su escritura] tiene una gloriosa cualidad acorazada. Su rechazo de prácticamente todas las otras formas de izquierdismo, su rechazo de la función trascendente de la teoría –la idea de la teoría o la escritura como algo separado de aquello sobre lo que se escribe–, termina entonces en esta serie de negaciones o bloqueos, y en esta especie de escritura vuelta sobre sí misma, o lo que el autor llama una circulación de intensidades que se justifica a sí misma. ¿Es eso un indicador del glorioso tipo de autonomía y suficiencia del propio texto, o de su impotencia e inutilidad, del hecho de que no puede hacer nada más allá de sí mismo?

Oh dios, ya casi no nos queda tiempo...

Lo que quería que se llevaran de esto eran esas preguntas en torno a la complicación entre deseo y capitalismo, sobre todo en ese momento histórico de los setenta, [en el que] realmente empezamos a pensar el deseo como inmanente al capitalismo, y ni siquiera al capitalismo, sino al trabajo, como una especie de deseo capitalista que es inmanente a la clase trabajadora. ¿Qué hacemos con eso? ¿Lo rechazamos? ¿Moralizamos al respecto? ¿O no?

Lyotard claramente piensa que no debemos rechazarlo, que no debemos moralizar al respecto, pero no creo que él tenga un modelo claro de cuál sería la alternativa a la moralización. Parece estar sugiriendo que, como mínimo, tiene que haber una forma de dar cuenta o de lidiar con este deseo. Por lo demás, tal vez tengamos que hacer más que eso. Tal vez tengamos que celebrar este deseo.

En última instancia, lo que leo en esto es algo que tiene que ver con los impasses de la teoría izquierdista, pero que en sí mismo es un impasse mucho más generalizado. [El texto] no ofrece una salida. En parte porque ha clausurado la posibilidad de concluir que hay una salida, al hablar de que "no hay una región subversiva", no hay un afuera...

¿De dónde surgió esto? ¿A qué apunta? Creo que aquí terminamos en una especie de nihilismo performativo, aunque Lyotard piense lo contrario. El texto mismo, aun cuando lo veamos –como el autor quiere– como una circulación de intensidades autoimpulsada, parece bastante nihilista. ¿Cuál es el uso de esto más allá de sí mismo?

Sugiero, entonces, que el uso del texto es diagnóstico. Señala estos impasses, estos problemas, problemas que aún no han sido resueltos y que siguen planteando todo tipo de dificultades hasta el día de hoy. El modelo viejo y simplista, según el cual la alienación implica un mundo no alienado, la lucha por restaurar el mundo no alienado, es el viejo modelo que Lyotard rechaza. Nosotros renunciamos a él. Nosotros decimos: renunciemos a la fantasía de un mundo no alienado, no contaminado por el capital. ¿Qué nos queda? Esta es una respuesta confusa y problemática, una respuesta o bien sobredeterminada o bien incompleta a esa pregunta.

Estudiante #9: Puede que esto sea un poco rebuscado, pero tal vez esa es su propuesta... Usted hablaba de Nietzsche y de cuando Nietzsche dice "no hay hechos, solo interpretaciones". Así que tal vez la propuesta de Lyotard de ir más

allá de esto consistiría en deshacerse de las interpretaciones. Empieza sugiriendo –y tengo que decir que no pude leer el texto todo lo detenidamente que habría querido– que las interpretaciones de Marx son como las interpretaciones de la Biblia o lo que sea. Y luego entramos en este ámbito [derrideano] donde todo es texto, y no hay más allá del texto, porque las interpretaciones son siempre textos, aun cuando sean prácticas políticas. Los dos autores significativos en este texto son Marx y Freud porque ellos encontraron este otro discurso, lo cual significa que básicamente crearon una nueva forma de hacer un texto una y otra vez.

Así, Lyotard estaría sugiriendo que este debería ser el último texto sobre Marx, porque la definición del [gran] Cero sonaba bastante como la lectura de Leibniz y la mónada que hace Deleuze: el afuera es el adentro y se pliega una y otra vez.[20] No hay un adentro o un afuera fijos

20. El concepto del "pliegue" es central en gran parte de la obra de Deleuze. Inspirado en el concepto de la "mónada" tomado de la filosofía de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), es una forma de pensar y reducir seres complejos a sustancias simples. No obstante, sigue siendo materia de discusión cuál es la verdadera definición de la "mónada"; el uso del concepto por parte de Leibniz varió con el tiempo: en su versión final es el término con el que designa la sustancia –o la forma sustancial– que contiene un "alma" o fuerza vital. Esta fuerza vital es incognoscible, pero, vista a la luz de las preocupaciones de la filosofía moderna, podríamos describirla como una especie de "pulsión" inconsciente que atraviesa la distinción entre lo biológico y lo mecánico explorada por Fisher en la clase 2. Sin embargo, lo que quizá sea aún más importante no es solo lo que una mónada *es*, sino cómo podríamos describir su geometría. El uso que Deleuze hace del término "pliegue" es uno de esos intentos por describir esta geometría. Se parece menos al plegado de una hoja de papel que al pliegue que se produce cuando amasamos el pan. En este sentido, la relación de la experiencia con el devenir de la subjetividad es como el amasado de las pasas en la masa. Hablar de estas pasas es hablar de un adentro con respecto a un afuera. Más o menos así es como hablamos de las experiencias subjetivas; como el adentro del afuera. También cabe señalar que el ejemplo de hornear el pan no es una mera analogía, sino un ejemplo igualmente válido de este proceso. Para Deleuze, nos permite pensar no solo la producción de la subjetividad humana, sino también de la subjetividad no humana. Esto es importante para Fisher, ya que es un proceso explorado implícitamente en su último libro, *Lo raro y lo espeluznante* –uso que es un tanto llamativo que no mencione aquí

porque todo el tiempo están cambiando. Y el afuera puede devenir el adentro y el adentro puede devenir el afuera, lo cual finalmente significa que no hay un adentro o un afuera. Por lo tanto, deshacernos del adentro y el afuera, y de la interpretación, ¿significaría empezar a ir más allá del capitalismo? ¿Esa sería la idea? No en el sentido de proclamar una práctica política o una solución al problema, sino tal vez en el de proponer una forma de empezar a resolver el problema.

MF: Sí, es interesante: la cuestión de ir más allá de las interpretaciones, así como más allá de la verdad. Pero siempre hay dos niveles en el texto. Lyotard señala en dirección a... Sin duda sigue ofreciendo interpretaciones, pero, en lugar de interpretaciones directas, ofrece sus propias figuraciones literarias, ¿no? En lugar de, por ejemplo, ofrecer análisis de la obra de Marx y decir que hay dos tendencias en ella, una tendencia a la crítica y una tendencia menor a romper por completo con el capitalismo, plantea esto del Viejo Marx, la pequeña Marx y todo eso. Lo cual no es tanto una interpretación como una *traducción* de ciertas tendencias de la escritura de Marx en figuras de la escritura de Lyotard, pero sigue estando hasta cierto punto en el nivel de la interpretación.

Existe esta fantasía de intensidad, esta fantasía de haber escapado de este segundo nivel real-trascendente y estar simplemente operando en el nivel de las intensidades

en su respuesta–, en el que habla de ficciones raras y espeluznantes que demuestran cómo "el adentro es un pliegue del afuera". Para más detalles sobre las mónadas leibnizianas, ver Lloyd Strickland, *Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2014. [En castellano ver *La monadología*, en Gottfried Wilhelm Leibniz, *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica*, Buenos Aires, Losada, 2004.] Sobre el concepto del pliegue en Deleuze, ver Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 2005; Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987; sobre la alusión de Fisher a la función del pliegue, ver Mark Fisher, *Lo raro y lo espeluznante*, Barcelona, Alpha Decay, 2018, pp. 13-14.

cuantitativas y no en el de las interpretaciones. ¿Es posible eso? ¿Y no es solo una forma de leerlo?

Me parece que no es posible, y que seguimos estando, en cierto sentido, en el ámbito de la interpretación, del mismo modo que seguimos estando en el ámbito de la crítica. Pero la negación de la crítica y la negación de la interpretación son interesantes en sí mismas. Producen un tipo diferente de escritura.

[*Exasperado.*] Bien, de acuerdo. [*Risas.*] Espero que algo haya quedado.

Para la próxima clase tenemos algo relativamente más fácil. Autonomismo. ¿Alguien quiere introducir el autonomismo y el rechazo del trabajo después de Navidad?

[*Un estudiante se ofrece como voluntario.*]

Sí, [el texto] es bastante corto, así que a lo mejor puedes leer algunas otras cosas.

¿Alguien quiere preparar [el texto de] Thoburn?

[*Una estudiante se ofrece como voluntaria.*]

¿Hay alguien más que necesite una clase de consulta y no se haya anotado?

[*Silencio.*]

Bien, ¿entonces todos los demás ya tienen decidido lo que van a escribir para el ensayo que tienen que entregar en enero? ¿Sí? Bueno. En todo caso pueden mandarme un mail.

[*Ruido general al finalizar la clase.*]

APÉNDICE 1: PROGRAMA DEL CURSO

Luego de la muerte de Mark Fisher el 13 de enero de 2017, las diez semanas restantes del seminario "Deseo postcapitalista" no siguieron adelante como estaba previsto.

Durante las primeras semanas, los estudiantes siguieron utilizando el aula del seminario en el mismo horario de los lunes por la mañana para juntarse y recordar a su profesor. Con el correr de las semanas, se tomó la decisión de intentar continuar con el curso en memoria de Fisher. El seminario se transformó en una especie de grupo de lectura, con la ayuda de varios amigos, colegas, colaboradores e influencias de Fisher que fueron invitados a unirse a los estudiantes en sus discusiones de los textos que Fisher tenía la intención de explorar. Estas sesiones reconstruidas se convirtieron más tarde en un grupo de lectura público, bajo el título de "Nothings Into Somethings" [De nada a algo], en el que algunos de estos mismos textos fueron discutidos nuevamente en un foro de carácter más público.[1]

1. Para más sobre estos encuentros, ver postcapitalistdesire.wordpress.com.

A continuación se incluyen los títulos y las lecturas de las diez sesiones siguientes, junto con las lecturas de las cinco sesiones previas. Este programa refleja la forma original, el contenido y las ediciones utilizadas por Fisher,[2] tal como figuran en la página de contenidos del libro de lecturas que Fisher elaboró para el curso.

Clase 1: ¿Qué es postcapitalismo?
-Nick Srnicek y Alex Williams, "Imaginarios postrabajo", *Inventar el futuro. Postcapitalismo y un mundo sin trabajo*, Barcelona, Malpaso, 2017. (Si pueden, lean también la "Conclusión".)
-J.K. Gibson-Graham, "Afecto y emociones para una política poscapitalista", *Una política poscapitalista*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2011.
-Paul Mason, "Los profetas del postcapitalismo", *Postcapitalismo. Hacia un nuevo futuro*, Barcelona, Paidós, 2016.

Clase 2: "Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible": la bohemia contracultural como prefiguración
-Ellen Willis, "The Family: Love it or Leave it", *Beginning to See the Light: Sex, Hope, and Rock-and-Roll*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2012.
-Herbert Marcuse, "La dialéctica de la civilización", *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2008.

Clase 3: De la conciencia de clase a la conciencia de grupo
-Georg Lukács, "La posición del proletariado", *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969.

2. Se consignan las respectivas ediciones en castellano, siempre que las hubiera. [N. del T.]

-Nancy Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Westview Press, 1998.

Clase 4: Poder sindical y poder del alma
-Jefferson Cowie, "Old Fashioned Heroes of the New Working Class", *Stayin' Alive: The 1970s and the Last Days of the Working Class*, Nueva York - Londres, The New Press, 2010.

Clase 5: Marxismo libidinal
-Jean-François Lyotard, "El deseo llamado Marx", *Economía libidinal*, México, FCE, 1990.

Clase 6: Autonomismo y el rechazo del trabajo
-Silvia Federici, "Salarios contra el trabajo doméstico", *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.
-Nicholas Thoburn, "El rechazo del trabajo", *Deleuze, Marx y la política*, Buenos Aires, Marat, 2019.

Clase 7: La destrucción del socialismo democrático y los orígenes del neoliberalismo: el caso de Chile
-Naomi Klein, "Estados de *shock*: el sangriento nacimiento de la contrarrevolución", *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2010.
-Eden Medina, "Cibernética y socialismo", *Revolucionarios cibernéticos. Tecnología y política en el Chile de Salvador Allende*, Santiago de Chile, LOM, 2013.

Clase 8: La invención de la clase media
-Carl Freedman, "Marx / Nietzsche / Freud / Nixon", *The Age of Nixon: A Study in Cultural Power*, Winchester - Washington, Zero Books, 2012.
-Penny Lewis, "Hardhats Versus Elite Droves: Consolidation of the Image", *Hard Hats, Hippies and Hawks: The Vietnam Antiwar Movement as Myth and Memory*, Ithaca - Londres, ILR Press, 2013.

Clase 9: El posfordismo y los nuevos tiempos
-Stuart Hall, "The Meaning of New Times", en Stuart Hall y Martin Jacques (eds.), *New Times: The Changing Face of Politics in the Nineties*, Londres, Lawrence and Wishart, 1989.
-Paolo Virno, todas las secciones desde "Más allá del par miedo/angustia" hasta "El intelecto como partitura", *Gramáticas de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

Clase 10: Tecnofeminismo / Ciberfeminismo
-Shulamith Firestone, "The Two Modes of Cultural History", en Armen Avanessian y Robin McKay (eds.), *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*, Falmouth, Urbanomic, 2014.
-Sadie Plant, todas las secciones desde "Manifiestos para cyborgs" hasta "Crisálidas", *Ceros + Unos. Mujeres digitales + la nueva tecnocultura*, Barcelona, Destino, 1998

Clase 11: Aceleracionismo
-Fredric Jameson, "La utopía como replicación", *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.
-Nick Land, "Deseo maquínico", *Fanged Noumena. Vol. 1, 1988-2007*, Barcelona, Holobionte, 2019.

Clase 12: El malestar en la red (1): Hardt y Negri
-Michael Hardt y Antonio Negri, "¿Más allá del capital?", *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.

Clase 13: El malestar en la red (2): entre pares
-Michael Bauwens, "Peer to Peer: From Technology to Politics", en Jan Servaes y Nico Carpentier (eds.), *Towards a Sustainable Information Society: Deconstructing WSIS*, Bristol, Intellect, 2006.
-Jodi Dean, "Lo común y lo colectivo", *El horizonte comunista*, Manresa, Bellaterra, 2000.

Clase 14: Captura de pantalla táctil
-Jean Baudrillard, "Lo táctil y lo digital" y "El híper-realismo de la simulación", *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 1980.
-Franco "Bifo" Berardi, "Infotrabajo y precarización", *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007.

Clase 15: Reinventando a Prometeo
-Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo. Una política por la alienación", 2015, disponible en laboriacuboniks.net.
-Helen Hester, "Trabajo prometeico y realismo doméstico", en Antonio Giráldez López y Pablo Ibáñez Ferrera (eds.), *Nuevos formatos nuevos imaginarios*, Bartlebooth, 2020.

APÉNDICE 2: "NO MÁS MAÑANAS DE LUNES DEPRIMENTES". PLAYLIST

Al momento de la muerte de Fisher, para muchos de los estudiantes y el personal del Goldsmiths era imposible soslayar esa sensación de impotencia sociopolítica que él había empezado a describir en sus clases. Casi de inmediato surgió entre ellos un intenso deseo de recoger el guante de ese desmantelamiento radical que se plantea en estas sesiones –y en los escritos de Fisher más en general– para hacer frente a la crisis localizada de anhedonia depresiva en la que estaba sumida la universidad en ese momento, una crisis generalizada de la salud mental en el marco de la cual el suicidio de Fisher, por desgracia, no era un incidente aislado.

Providencialmente, fue en ese primer lunes por la mañana después de la muerte de Fisher que este momento tan negativo adquirió una resonancia perversamente afirmativa.

Cada una de las cinco clases de "Deseo postcapitalista" había tenido lugar los lunes a las 9 de la mañana. La sexta clase nunca se llevó a cabo, pero, luego de que la noticia

de la muerte de Fisher el viernes 13 de enero se difundiera por toda la universidad durante el fin de semana, muchos estudiantes decidieron de todos modos presentarse en su aula la mañana del 16 de enero de 2017.

Una clase de veinte personas duplicó, e incluso triplicó su volumen cuando distintas caras conocidas y desconocidas, tanto del grado como del posgrado, se reunieron en una abyecta y lamentable mañana de lunes, a la espera de que Fisher en persona cruzara la puerta y revelara su truco. Luego de un rato en silencio, se decidió dar inicio a una sesión de escucha improvisada.

Aunque probablemente se tratara solo de un ejemplo arbitrario de la programación administrativa, era difícil no imbuir el horario de las clases de Fisher de una significación más profunda. El penúltimo posteo en su famoso blog *k-punk*, antes de que enmudeciera para siempre, había presentado una playlist justamente titulada: "No más mañanas de lunes deprimentes" (título que también sería reutilizado en el marco de la introducción inconclusa a *Comunismo ácido*). Era una frase que resignificaba bajo una luz nueva y positiva ese viejo adagio anticapitalista: "No odias los lunes, odias tu trabajo". En el contexto inmediato de la vida de Fisher, la frase adquiría un doble significado, siendo a la vez un llamamiento al fin del trabajo y quizás una astuta forma lyotardiana de admitir que, no obstante, Fisher adoraba trabajar con sus estudiantes, tanto como ellos adoraban trabajar con él. Con esta idea en mente, fue esta playlist la que los alumnos de Fisher decidieron ponerse a escuchar en ese triste lunes por la mañana de mediados de enero.

La lista empieza, oportunamente, con "Jobseeker" de los Sleaford Mods, antes de pasar por el auge y la decadencia de la contracultura. El pop psicodélico da paso al dub y este al disco. La olla a presión de la furia de la clase trabajadora del siglo XXI se ve encauzada y redirigida hasta que el listado se desvanece con la dichosa "At Last I Am Free" (1978) de Chic.

Este compilado es un tónico y una modalidad de toma de conciencia presentada cronológicamente a la inversa, donde la furia política de la actualidad restablece el contacto con la alegría cultural de la contracultura. Pero esta playlist no es un anhelo nostálgico de una época perdida. Simplemente aprovecha el hecho de que estas canciones, estos artefactos culturales, todavía existen y están a nuestra disposición, al igual que los potenciales que ellos representan.

En este sentido, esta selección enfatiza la función política de cada canción por sobre su forma estética. Tomada en su conjunto, autoinduce en el cerebro un estado de gozosa indignación que reaviva un momento estético hace tiempo reificado en una colección por demás actual de géneros mercantilizados y discos de vinilo fetichizados. A pesar de este proceso de reificación estética, las libertades que estas canciones prometen siguen estando llenas de alma, y esta alma envalentonada sacude el cuerpo subyugado para hacerlo salir de su complacencia contemporánea. Puede que sea una lista que se desliza de 2008 a 1978, pero el mensaje no deja de estar orientado hacia el futuro. Hay alternativas y hay un mañana. Hay un mundo que transformar.

//

1. Sleaford Mods, "Jobseeker" (*The Mekon*, 2008)
2. The Kinks, "House in the Country" (*Face to Face*, 1966)
3. The Specials, "Rat Race" (*The Specials*, 1979)
4. Singers & Players, "Too Much Work Load" (*Revenge of the Underdog*, 1982)
5. Rhythm & Sound, "Boss Man" (*See Mi Yah*, 2005)
6. eMMplekz, "Tethered to my Hot-Spot" (*Your Crate Has Changed*, 2013)
7. The Jam, "Smithers-Jones" (*Setting Sons*, 1979)

8. Ann Peebles, "I'm Gonna Tear Your Playhouse Down" (*I Can't Stand the Rain*, 1974)
9. Kanye West con GLC y Consequence, "Spaceship" (*The College Dropout*, 2004)
10. Spandau Ballet, "Chant N° 1 (I Don´t Need This Pressure On) (*Diamond*, 1982)
11. The Supremes, "Stoned Love" (*New Ways but Love Stays*, 1970)
12. The Temptations, "Psychedelic Shack" (*Psychedelic Shack*, 1970)
13. Michael Jackson, "Off the Wall" (*Off the Wall*, 1979)
14. Dr Kucho! & Gregor Salt, "Can't Stop Playing (Makes Me High)" (2015)
15. Sister Sledge, "Lost in Music (Special 1984 Nile Rodgers Remix)" (1984)
16. Chic, "At Last I Am Free" (*C'est Chic*, 1978)

Del odio y la tristeza a la alegría colectiva... del trabajo que nunca se termina al tiempo libre sin fin...
¡Ingreso básico universal ya!
k-punk, 18 de julio de 2015[1]

1. Mark Fisher, "No More Miserable Monday Mornings", *k-punk*, 18 de julio de 2015, disponible en k-punk.org.

FUTUROS PRÓXIMOS

La corriente de eventos que conforman nuestra vida cotidiana adquirió en el último tiempo un nuevo y exótico tono. Cada vez con más frecuencia nos sorprendemos desenvolviéndonos en escenarios cuyas características parecen pertenecer más al mundo de la ciencia ficción que a lo que habitualmente interpretamos como realidad, y cuyas claves de comprensión parecieran venir a nosotros desde la proximidad de un futuro inminente antes que del pasado. El modo en que el trabajo y el consumo abandonaron su lugar y tiempo tradicionales para colonizar la totalidad de nuestras vidas, incluyendo aquellos momentos más íntimos y solitarios; el hecho de que la abrumadora mayoría de las preguntas que le hacemos al mundo tienda a resolverse en la superficie de contacto entre la yema de nuestros dedos y el teclado de nuestras computadoras; la inquietante mutación de la subjetividad en un perfil que cotidianamente rediseñamos y compartimos con los demás, y tantas otras manifestaciones del presente, nos invitan a reconsiderar las categorías con las que tradicionalmente pensamos a la sociedad, la política y el arte, y a crear nuevos conceptos allí donde aquellas hayan entrado en una suerte de desfasaje teórico respecto de los fenómenos que intentamos comprender.

El propósito de nuestra colección de nuevos ensayos, *Futuros Próximos*, es promover una escritura experiencial y cargada de afecto que extraiga sus formas de la íntima proximidad que mantiene con su objeto. Un tipo de crítica cultural expandida, de cualidad elástica, con flexibilidad para recibir materiales de fuentes diversas como la teoría política y la música pop, la filosofía y la cultura digital, el pensamiento sobre la técnica y las artes visuales, con el objetivo de elaborar un repertorio de recursos críticos que nos ayude a leer las transformaciones del mundo que nos rodea. Y, por sobre todas las cosas, a sobrevivir en él.

«La capacidad incomparable de Fisher para infundir vida a las ideas se refleja maravillosamente en estas clases. Nos encontramos con un pensador brillante abriéndose camino a través de la historia de la clase trabajadora, los movimientos libidinales contraculturales y la alta teoría en un esfuerzo inquebrantable por encontrar un escape del capitalismo.» **Nick Srnicek**

Este libro transcribe el curso de posgrado que Fisher se encontraba dictando durante el año académico 2016-2017 en Goldsmiths, Universidad de Londres, al momento de su muerte, en paralelo a la elaboración del que sería su último proyecto, *Comunismo ácido*. Testimonio final de una de las trayectorias críticas más influyentes de nuestro tiempo, aquí podemos conocer una nueva dimensión de su personalidad, ya no como ensayista, militante o bloguero, sino como profesor. El de la enseñanza fue un ámbito central en su vida por ser la instancia de sistematización de sus investigaciones y por el vínculo que forjaba con sus alumnos y, a través de ellos, con las tendencias presentes y futuras.

Hay una pregunta que recorre estas clases, que podría sintetizarse en aquella que ya habían intentado responder Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*: "¿Se puede desear el fascismo?". Es decir, ¿pueden los grupos subyugados desear en contra de su propio interés? Repasando autores como Marcuse, Freud, Lyotard o Nick Land, Fisher esboza una historia en la cual la conciencia de clase del proletariado fue mutando hacia un tipo de resentimiento individual, identitario y antisolidario, dirigido no ya contra el capital ni los ricos, sino contra los inmigrantes, los profesionales o los políticos. Sin embargo, no se trata solo de diagnosticar con pesimismo el panorama de nuestro tiempo. El empeño de Fisher está puesto en explorar la relación entre energía libidinal y capitalismo para imaginar la producción de nuevas formas de deseo. Desde el surgimiento y el fracaso de la contracultura en los setenta hasta el desarrollo contemporáneo del aceleracionismo de izquierda, *Deseo postcapitalista* traza un derrotero que busca revertir el giro neoliberal hacia el individualismo para vislumbrar una política colectiva interseccional, un pueblo todavía por venir que articule las luchas contra las distintas formas de opresión basándose en la conciencia de clase, de raza y de género.

Edición e introducción / Matt Colquhoun
Traducción / Maximiliano Gonnet

COLECCIÓN
FUTUROS PRÓXIMOS

ISBN 9 789586 658027